

# acta<sup>2/12</sup>

Fakulty filozofické  
Západočeské univerzity v Plzni



FAKULTA FILOZOFICKÁ  
ZÁPADOČESKÉ  
UNIVERZITY  
V PLZNI





FAKULTA FILOZOFICKÁ  
ZÁPADOČESKÉ  
UNIVERZITY  
V PLZNI



Acta FF ZČU

Fakulta filozofická  
Západočeská univerzita v Plzni, 2012

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc., editor, 2012

Registrace MKČR E 19585  
Datum vydání: 31.3.2012  
Vychází třikrát ročně.

ISSN 1802-0364



**11 Úvod**

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

**PŘÍSPĚVKY**

**14 „Jupiter byl silnější než Baal, ale Wotan mocnější než Jupiter.  
A tak se zrodil náš svět“**

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

**41 Naqšbandíja haqqáníja, transnacionalismus a internet**

Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.

**53 Saʿíd ibn Ḥasan z Alexandrie: Židovský konvertita k islámu  
a jeho důkazy Muḥammadova proroctví z hebrejské Bible**

PhDr. Daniel Boušek, Ph.D.

**75 Diagnostika ve starověké Mezopotámii**

Mgr. Veronika Sobotková, Ph.D.

**93 Otázka mezí interpretace – Ecova reinterpretace otevřeného čtení**

PhDr. Martina Kastnerová, Ph.D.

**111 Evropský symbolismus a abstraktní poezie**

PaedDr. Petr Kučera, Ph.D.

**135 Biografické aktérství a konstrukce já v životopisných vyprávěních**

PhDr. Jaroslava Hasmanová Marhánková, Ph.D.

## **ROZHOVOR**

**158 Interview with Professor Meir Bar-Asher**

Mgr. Zbyněk Tarant

## **RECENZE**

**169 Příroda se nerada svléká**

Mgr. Petr Pavlas

**173 Víra v pokrok. Dějiny jedné evropské ideje**

Mgr. Dagmar Zajíčková



úvod







**Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.**

## **Úvodní slovo**

*Nové číslo Act Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni se po čase opět vrací k tématu etnické, kulturní, sociální, rasové a jazykové rozmanitosti. Není bezpochyby náhoda, že autoři zvolili - naprosto spontánně - ve svých příspěvcích právě zmíněnou problematiku. Nemusíme být odborníky na světové dějiny či mezinárodní vztahy, abychom si všimli, že za velkými ekonomickými proměnami, které se uskutečňují přímo před našima očima, se nalézá kulturní či etnický faktor. Potvrzuje se to, na co mnozí historici, antropologové či etnologové upozorňovali (počínaje Maxem Weberem) již dávno, totiž že rozvoj a hospodářská prosperita je do značné míry stavem mysli. Nikoliv přírodní zdroje, klimatické podmínky nebo geografická poloha, ale symbolická konfigurace podmiňující socializaci jedince je klíčem k „velikosti a bohatství národů“. Pokud by tomu tak nebylo, pak by vnitrozemské, hornaté a politicky izolované Švýcarsko bez významných surovin a obklopené ze všech stran mocnými sousedy náleželo k nejchudším státům planety. Soubor hodnot, který určuje povahu lidské osobnosti a podmiňuje pracovní etiku, se vytváří velmi dlouho. Trvalo celá staletí, než se z bažin a pralesů starověké Germánie, jejíž bizarní divoké obyvatele popisoval Tacitus, vynořil nejmocnější národ Evropy. O to je však zmíněný normativní systém stabilnější a rezistentnější vůči všem nahodilým historickým poryvům. Neodstraní jej ani apokalyptické dopady světových válek, epidemií a revolucí.*

*Dlouhodobá odolnost symbolické soustavy, která se stává součástí etnických identit, přiměla mnohé myslitele devatenáctého a počátku dvacátého století k tomu, že ji povýšili na kategorii rasy. Pokud čteme některé, dnes prakticky zapomenuté autory zmíněného období,*

*zaujme nás, že jejich úvahy o globálním střetávání a soupeření různých ras, bílé, žluté, černé, nordické, alpské nebo středomořské, se ve své vnitřní logice v zásadě nelišily od soudobých teorií o proměnách a posunech světového řádu či střetu civilizací. Rozdíl je pouze v tom, že pojem rasy vycházel vstříc představám, které si lidé o sobě navzájem dělají, a zdá se být potvrzován staletou zkušeností lidského rodu. Obsahoval v sobě romantický mobilizující ethos a poetickou sílu, jaké dnešní terminologie sociálních a humanitních věd nemožnou nikdy dosáhnout. Jeho sémantické pole bylo mnohem atraktivnější než esoterické termíny sociálního konstruktivismu a relativismu. Z tohoto důvodu zůstalo rasové pojmosloví latentní součástí politické kultury, která se kdykoliv může probudit k životu.*

*Až jednou za mnoho tisíc let se do Evropy vrátí neproniknutelný a divoký Hercynský les rozprostírající se od Alsaska po Ukrajinu, divoši přebývající na zarostlých troskách společensko-vědních ústavů pařížské Sorbonny mezi sebou povedou už po tisíci novou rasovou válku v blaženém nevědomí, že sociální disciplíny konce dvacátého století tento pojem zavrhnly jako vědecky nesprávný a politicky nekorektní.*

V Plzni 25.2.2012

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

## příspěvky

*Ivo Budil*

*Daniel Křížek*

*Daniel Boušek*

*Veronika Sobotková*

*Martina Kastnerová*

*Petr Kučera*

*Jaroslava Hasmanová Marhánková*

„Jupiter byl silnější než Baal,...“ | Ivo Budil

**Ivo Budil**

***„Jupiter byl silnější než Baal,  
ale Wotan mocnější než Jupiter.  
A tak se zrodil náš svět.“<sup>1</sup>***

**Abstract**

*The Fall of Roman Empire and the role of the barbarians in the course of this episode played a crucial role in the development of the historical imagination of Western civilization. Victory of Germanic leader Arminius over three Roman legions led by Publius Quinctilius Varus in the battle of Teutoburg forest was interpreted as a demonstration of the racial superiority of Nordic barbarians over the decadent and corrupted Mediterranean Roman civilization. The belief in a special historical mission of Nordic Germanic tribes and their indispensable contribution to the rise of the mediaeval Western society had flourished in the time of Reformation and Romanticism and reflected the political aspirations of some nations of the Northern Europe. Modern archaeology and anthropology have deconstructed the myth of historical and racial Germanic superiority as an outcome of Romantic essentialisation of diffused ethnic identities of various populations in late Antiquity and Early Middle Ages.*

Klíčová slova: Germáni, Arminius, reformace, germanismus, romantismus

Keywords: Germans, Arminius, Reformation, Germanism, Romanticism

1) Studie je výstupem řešení projektu SGS – 2012 – 020.

Edward Augustus Freeman, významný anglický historik vrcholné viktoriánské éry, označil západní dějiny za velké „drama árijské rasy“, jehož střed představoval Řím.<sup>2</sup> Řecko a svět helénismu se nalézalo v historické škále na jedné straně od „Věčného města“, moderní civilizace na straně druhé. Freeman vyzdvihl dvě klíčové historické epizody, které určily osudy novodobého Západu: Ve druhém století před Kristem Řím ovládl po triumfu nad Kartágem Středomoří, v pátém století po Kristu kmeny „teutonské rasy“ pronikly přes hranice impéria a založily moderní národy Evropy.<sup>3</sup> Byl tento vývoj nezvratitelný? Byl by kartáginský vojevůdce Hannibal schopen zadržet vzestup Říma? Mohla Římská říše cestou velkorysejší expanze do nitra Evropy zabránit své stagnaci a úpadku? Podle Freemana zodpověděl první otázku Publius Cornelius Scipio Africanus, na druhou Arminius: „*Jupiter byl silnější než Baal, ale Wotan mocnější než Jupiter. A tak se zrodil náš svět.*“<sup>4</sup> Symbolické vítězství Wotana nad Jupiterem se stalo mimořádně suggestivní mytologickou metaforou, která výrazně oslovila západní dějiny a sehrála klíčovou úlohu při zrodu moderního rasového myšlení.

### Legenda o Arminiovi

V průběhu druhého století po Kristu bylo římské impérium nuceno v Porýní a Podunají vzdorovat germánskému náporu na říšské provincie a na Blízkém východě čelit mocenským apiracím Parthů (které po roce 224 po Kristu vystřídali sasánovští Peršané). Zmíněná geopolitická konfigurace kladla vysoké nároky na armádu, administrativu a omezené hospodářské zdroje Říma. Ve třetím až pátém století docházelo ve vypjatých historických epizodách k lokálnímu zhroucení politických a socioekonomických struktur západních provincií, v jehož důsledku se na říšském území mocensky prosazovaly populace a osobnosti germánského původu. Tyto nepřehlédnutelné politické a etnické procesy se staly takřka nevyčerpatelným zdrojem inspirace mytopoetických vizí, které hluboce ovlivnily středověkou a novověkou západní imaginaci. Téměř univerzální atribut symbolických uchopení a reinterpretací historické látky pro potřeby dobových politických a sociokulturních institucí představovala teze, že etničtí Germáni sehráli zásadní revitalizační úlohu mezi třetím až desátým stoletím, kdy se rodila středověká civilizace, která ve třináctém století vyvrcholila gotikou. Fascinaci idealizovanými Germány a jejich

2) „*Rome was the vast lake in which all the streams of earlier history lost themselves, and from which all the streams of later history flowed forth*“ (Stephens, W. R. W., 1895, str. 105-106); „*Look back to the first dim traditions of the European continent, and we look too far back for the beginnings of Roman history. Ask for the last despatch and the last telegram, and it will tell us that the history of Rome has not yet reached its end*“ (cit. Stephens, W. R. W., 1895, str. 201).

3) *Ibidem*, str. 106.

4) Cit. Stephens, W. R. W., 1895, II, str. 318.

domnělou výše uvedenou historickou rolí nazývám germanismem. Jeho kořeny lze identifikovat v poznámkách a postřezích římských spisovatelů doby císařství.

V roce 9 po Kristu porazili v Teutoburském lese germánští Cheruskové v čele s Arminiem, který dlouho vystupoval jako stoupenec římské moci, tři legie vedené Publiem Quinctiliem Varem.<sup>5</sup> Tato tragická událost, k níž došlo v době, kdy Tiberiovy legie byly zaměstnány potlačováním revolty v Dalmácii a Panonii, měla na římskou veřejnost hluboký traumatický dopad. Objevila se obava, že Germáni překonají Rýn a proniknou do prakticky nechráněné provincie Galie, případně že Marobud, jehož království se nacházelo severně od Dunaje, napadne přes alpské průsmyky Pádskou nížinu.<sup>6</sup> Císař Augustus rozmístil *„vojenské hlídky po městě, aby nevznikly nepokoje, a místodržitelům v provinciích prodloužil pravomoc, aby byly spojenecké národy drženy v mezích lidmi zkušenými, na něž již si navykly. Také zaslíbil veliké hry Jovovi Nejlepšímu Největšímu, zda by se stav státu obrátil v lepší, jak se to kdysi stalo za války s Kimbry a Marsy. Vykládá se, že byl Augustus tenkrát do té míry zděšen, že si po řadu měsíců nedával stříhat vousy ani vlasy a občas tloukl hlavou do dveří s voláním: Quinctilie Vare, vrať legie! Výroční den porážky každoročně mu byl dnem smutku a nářku“*.<sup>7</sup>

K narušení římských hranic nedošlo a Římská říše raného císařství krizi překonala. Zkáza Varových legií nicméně zastavila římské aspirace romanizovat teritorium nacházející se mezi Rýnem a Labem<sup>8</sup> a potvrdila rozdělení Evropy na „civilizované“ latinské Středomoří a „barbarský“ germánský Sever.<sup>9</sup>

5) Číslo zničených legií, XVII, XVIII a XIX, nebyla již žádné římské legii přidělena (Hardy, E. G., 1887, str. 628).

6) Smith, Francis, 1861, str. 91.

7) Suetonius, 1966, str. 75.

8) Hardy, E. G., 1887, str. 630.

9) O šest let později dorazily na místo střetu s Cheruský legie Drusova syna a Tiberiova synovce Julia Caesara Germanica a naskytl se jim následující pohled: „První Varův tábor prozrazoval rozsáhlou rozlohou i rozměry hlavního stanu práci tří legií, v dalším bylo vidět z náspu polorozbořeného a mělkého příkopu, že se tam usadily již zeslabené zbytky. Uprostřed planiny se bělely kosti, rozmetané nebo nakupené, jak vojáci prchali, jak se stavěli na odpor. Vedle ležely kusy zbraní a koňské hnáty a na kmenech stromů visely přibité lebky. V blízkých hájích byly oltáře barbarů, na nichž obětovali tribuny a setníky prvních setnin. A ti, kteří přežili tu porážku, vyvážnůvše z bitvy nebo ze zajetí, vyprávěli, že tu padli legáti, tam byli vyrváni orlové, kde byla Varovi zasazena první rána, kde neblahým úderem své pravice nalezl smrt, z kterého výstupku řečnil Arminius, kolik bylo šibenic, které jámy byly vykopány pro zajatce a jak se Arminius zpupně posmíval praporem a orlům“ (Tacitus, 1975, str. 61; I, 61).



Nebylo to poprvé, kdy byly římské legie konfrontovány s Germány. Koncem druhého století před Kristem úspěšně čelil nebezpečné invazi Kimbrů a Teutonů vojevůdce a sedminásobný konzul Gaius Marius. Zarpoutilý odpor Germánů vůči impériu zaujal řadu římských vzdělavců. Významný historik Publius Cornelius Tacitus vyzdvihl v pojednání *Germania* svět svobodného germánského divošství. Byl přesvědčen, že výjimečné fyzické a morální kvality Germánů vyplývá ze skutečnosti, že jsou autochtonními obyvateli své země, bez příměsi cizí krve, nesmíšené a nenarušené sňatky s příslušníky jiných národů.<sup>10</sup> Tacitus přiřkl Germánům výlučnou historickou úlohu: „*Ani Samnité, ani Punové, ani Hispánie nebo Galie, ani Parthové nám nedali častěji ponaučení. Svoboda Germánů je nebezpečnější než královská moc Arsakova. Co jiného než zabít Crassa nám může vmést ve tvář Východ, který sám ztratil Pakora a musil se sklonit před Ventidiem! Avšak Germáni zabili nebo zajali Carbona, Cassia, Scaura Aurelia, Servilia Caepiona a Maxima Pallia a současně připravili římský národ o pět konsulských armád, a později i Caesara o tři legie spolu s Varem.*“<sup>11</sup> Nezpoutaná svoboda germánského severu představovala tedy mocnější historickou sílu než východní despotie. Tato víra přetrvávala na Západě až do vrcholné koloniální éry devatenáctého a první poloviny dvacátého století. Tacitus se vzhledl v Germánech jako v „ušlechtilých divoších“ stojících v protikladu vůči údajně morálně rozložené a stagnující římské civilizaci. Ještě dva tisíce let po Tacitovi opakoval francouzský osvícenský politický myslitel Montesquieu, že skutečná velikost a svoboda nepřebývala na antické agoře, ale sídlila v germánských pralesích.

V patnáctém a šestnáctém století, kdy se v německojazyčných zemích začal probouzet nacionalistický duch, který vyvrcholil v době reformace, se humanističtí vzdělanci opět seznamovali s Tacitovým spisem.<sup>12</sup> Georg Spalatinus uskutečnil na sklonku patnáctého století první známou „patriotickou“ pouť na údajné místo Arminiova vítězství.<sup>13</sup> Arminius, jehož latinizované jméno přeložil podle některých autorů Martin Luther<sup>14</sup> jako Hermann,<sup>15</sup> se stal jedním z prvních novověkých symbolů odporu obrozeného germánského Severu proti kulturní nadvládě latinského Jihu („*liberator Germaniae*“).

10) Tacitus mimo jiné tvrdil, že *Germáni jsou autochtonními obyvateli, „protože kdo chtěl v dávných dobách změnit sídlo, nepřecházel po zemi, ale jezdil na lodi“* (Tacitus, 1976, str. 331).

11) Tacitus, 1976, str. 356.

12) Heather, Peter, 2006, str. 46; Standing, Giles, 2005.

13) Schama, Simon, 2004, str. 109.

14) Martin Luther napsal ve svém komentáři k osmdesátému druhému Žalmu: „*Hermann, den die Latini ubel verkeren und Ariminium (sic) nenen, heist aber ein Heer man, dux belli*“ (cit. Benario, Herbert W., 2004, str. 87).

15) Schama, Simon, 2004, str. 95; podle Petera G. Bietenholze ztotožnil jméno Arminius s Hermannem v roce 1565 Heinrich Pantaleon (1994, str. 182).

V tomto smyslu porozuměli střetu v Teutoburském lese Conrad Celtis, Jakob Wimpfeling, Johannes Nauclerus, Heinrich Bebel, Franciscus Irenicus, Andreas Althamer, Johannes Carion nebo Johannes Aventinus.<sup>16</sup>

V šestnáctém století zaujala postava Arminia (neboli Hermanna) Ulricha von Huttena, Georga Spalatina<sup>17</sup> a Burkharda Waldise. Ulrich von Hutten, příslušník nižší šlechty, potulný básník, student, rebel a žoldněř, vzhlížel k císaři Maxmiliánovi jako novému Arminiovi (kterého nazýval „germánským Brutem“).<sup>18</sup> Cherusky pokládal za předky Sasů.<sup>19</sup> V listu z roku 1520 určeném pro Friedricha Saského označil Ulrich von Hutten Arminia za největšího a nejstatečnějšího vojevůdce, který osvobodil svoji zemi od římské okupace a byl by bezpochyby znechucen, pokud by viděl své potomky žít pod vládou biskupů.<sup>20</sup>

V roce 1529, šest let po Huttenově smrti, byl v jeho pozůstalosti objeven dialog *Arminius*.<sup>21</sup> Von Hutten, inspirován Lukianovými *Dialogy*,<sup>22</sup> zavedl Arminia do podsvětí. Germánský hrdina si před Mínoovou soudní stolicí postěžoval, že v Elysiu patří první místo mezi největšími vojevůdci Alexandrovi, druhé místo Scipionovi a třetí pozice Hannibalovi, zatímco on sám byl nespravedlivě opominut.<sup>23</sup> Sebevědomý a hrdý Arminius prohlašoval, že prvenství by mělo právem náležet jemu, protože porazil nejmocnější národ světa v době, kdy se nacházel na vrcholu svých sil. Mínos nařídil bohu Merkurovi, aby se o údajné křivdě poradil s Alexandrem, Scipionem, Hannibalem a Tacitem.<sup>24</sup> Mínos posléze Arminiovy zásluhy uznal, ale prohlásil, že není možné měnit zavedený řád. Arminiovi proto připadlo první místo mezi osvoboditeli svých zemí.<sup>25</sup> V roce 1519 se Ulrich von Hutten postavil na stranu Martina Luthera. Germanismus tak uzavřel historickou alianci s reformací.<sup>26</sup>

16) Bietenholz, Peter G., 1994, str. 182.

17) Bietenholz, Peter G., 1994, str. 182. Georg Spalatinus byl autorem prvního stručného pojednání o Arminiovi v německém jazyce vydaného v roce 1535 ve Vitemberku.

18) Bietenholz, Peter G., 1994, str. 182.

19) Bietenholz, Peter G., 1994, str. 182.

20) Strauss, David Friedrich, 1874, str. 360.

21) Celým názvem *Arminius. Dialogus Huttenicus quo homo patriae amantissimus patriae laudem celebravit*.

22) Benario, Herbert W., 2004, str. 86.

23) Strauss, David Friedrich, 1874, str. 360.

24) Strauss, David Friedrich, 1874, str. 360.

25) Strauss, David Friedrich, 1874, str. 361. Huttenovo dílo bylo publikováno v latinské verzi v letech 1538 a 1557 ve Vitemberku; německý překlad byl však vytištěn až v roce 1815 (Benario, Herbert W., 2004, str. 87).

26) Schama, Simon, 2004, str. 95.

Burkhard Waldis představil ve spise *Illustrierte Reimchronik* z roku 1543 dvanáct „německých hrdinů“, mezi kterými Arminiovi náleželo jedenácté místo (Ariovistovi desáté a Karlu Velikému dvanácté).<sup>27</sup> Daniel Casper von Lohenstein, který byl nazýván „germánským Senekou“, pracoval na románu o Arminiovi; kniha vyšla posmrtně pod názvem *Grossmüthiger Feldherr Arminius oder Hermann*.<sup>28</sup> V epoše romantismu, který byl mnohými německými literáty pochopen jako výraz kulturního vzdoru vůči hodnotám osvícenství a klasicismu, vydal Friedrich Gottlich Klopstock drama o životě a smrti Arminia: *Hermanns Schlacht* (1769),<sup>29</sup> *Hermann und die Fürsten* (1784) a *Hermanns Tod* (1787). Cornelius von Ayrenhoff zobrazil Arminiovu družku Thusneldu (dceru germánského náčelníka Segesta, o níž se pochovalo málo informací) jako vzor pravé germánské ženy. Karl von Piloty vytvořil v roce 1869 monumentální obraz *Thusnelda v Germanikově triumfálním průvodu* (o rozměrech přibližně sedmkrát pět metrů) oslavující neporazitelnost germánské rasy.<sup>30</sup> Mezi lety 1676 až 1910 bylo složeno sedmdesát pět oper (mezi jejichž autory nalezneme Alessandra Scarlattiho nebo Georga Friedricha Händela)<sup>31</sup> oslavujících Arminiovův čin, například *Arminius, der deutsche Erzheld*, *La Germania triomfante in Arminio*, *Hermann und Varus*, *Hermann und Thusnelda* či *Hermann der Deutsche*.<sup>32</sup>

V roce 1841 byl u městečka Detmold mezi Emží a Vesperou poblíž místa zvaného Teutoburger Wald položen základní kámen pomníku, který byl dokončen roku 1875, čtyři roky poté, kdy se po vítězné válce s románskou Francií zrodila jednotná germánská Německá říše.<sup>33</sup> Dvacet osm metrů vysoká měděná socha Hermannova třímajícího ve vztyčené ruce meč stojí na kamenném podstavci obdobné velikosti, umístěném na kopci, který ční téměř čtyři sta metrů nad okolní krajinu.<sup>34</sup> První návrh Arminiova/Hermannova

27) Waldis věnoval Arminiovi následující verše:

*Arminius, den man nennt Hermann,*

*Ein junger Held, ein kühner Man,*

*Von Leib und Gmüt wol aufferwachsen,*

*Geborn vom Hartz, ein Fürst zu Sachssen* (cit. Benario, Herbert W., 2004, str. 87).

28) Ačkoliv byl zmíněný Lohensteinův román nedokončen, měl úctyhodný rozsah 3076 stran (Benario, Herbert W., 2004, str. 88).

29) Schama, Simon, 2004a, str. 102; Benario, Herbert W., 2004, str. 88.

30) Benario, Herbert W., 2004, str. 88-91.

31) Společnost Sony vydala v roce 2001 záznam opery o Arminiovi od Heinricha Bibera z roku 1687 a Händelovo dílo zkomponované v roce 1737 (Benario, Herbert W., 2004, str. 89).

32) Heather, Peter, 2006, str. 47; Benario, Herbert W., 2004, str. 89.

33) Heather, Peter, 2006, str. 47.

34) Lokalita u Detmoldu byla spojována se slavnou bitvou a Teutoburským lesem až od sedmnáctého století. Skutečné místo Arminiova vítězství se nacházelo pravděpodobně se-

pomníku předložil v roce 1839 neoklasický architekt Karl Friedrich Schinkel.<sup>35</sup> Nakonec byl realizován projekt Josepha Ernsta von Bandela, který myšlenke vybudování Arminiova pomníku zasvětil téměř celý život.<sup>36</sup> Zmíněný záměr narážel na obtíže, které vyřešil až mocenský vzestup Pruska a symbolická identifikace Friedricha Viléma IV. (a budoucího císaře Viléma I.) s Arminiem.<sup>37</sup> Na Arminiově meči byl na obou stranách vyryt nápis: *Deutsche Einigkeit meine Stärke Meine Stärke Deutschlands Macht*.<sup>38</sup> Walter Laqueur uvedl v roce 1985, že i v současné době je Arminiův památník cílem mnoha návštěvníků, kteří na zmíněné místo nepřicházejí pouze ze zvědavosti (či postmoderní ironie nebo recese), ale kvůli autentickému hledání kořenů národní identity.<sup>39</sup>

### Obraz Germánů jako zakladatelů západní civilizace

Mnozí autoři již od raného novověku připomínali kvality, starobylost a rozsah moci archaických Germánů. Na Basilejském koncilu, zahájeném v roce 1434, se členové kastilské a anglické delegace nedokázali dohodnout na zasedacím pořádku, který by odrážel mezinárodní význam a prestiž obou království. Představitelé Kastilie se odvolávali na starobylost svého státu vyplývající z gótského dědictví. Nato povstal Nicolaus Ragvaldi, švédský biskup z Växjö a zástupce sjednoceného Dánska, Norska a Švédska, a označil ve vlasteneckém zápalu za původní vlast Gótů, kteří „překročili Baltské moře a rychle dobyli Egypt a Asii“ švédské království: „Švédská monarchie má starší původ, je silnější a vznešenější než všechny ostatní ... Nebyla nikdy dobyta Římany, ale naopak přinutila Řím k uzavření spojení. ... Řím, metropole světa, padl po 1164 letech své existence, ale království Gótů vzkvétá jako na počátku svých dějin.“<sup>40</sup> Mezi delegáty koncilu se svým nárokem nespěl a byl odmítnut. Po návratu do vlasti Nicolaus Ragvaldi svoji tezi šířil a měl pravděpodobně zásluhu na tom, že bylo v roce 1442 královským výnosem oficiálně uznáno, že švédské království je tvořeno dvěma starými regiony: Svea a Göta.<sup>41</sup>

dmdesát kilometrů severněji nedaleko Osnabrücku (Heather, Peter, 2006, str. 47). V roce 1987 objevil jeden britský důstojník pomocí detektoru kovů v Kalkriese severovýchodně od Osnabrücku množství římských mincí ražených před rokem 9 po Kristu. Četné archeologické artefakty posléze doložily, že zde došlo k osudné bitvě mezi Cherusky a Římany.

21. dubna 2003 bylo na lokalitě otevřeno muzeum (Benario, Herbert W., 2004, str. 93-94).

35) Schama, Simon, 2004, str. 109.

36) Schama, Simon, 2004, str. 110; Benario, Herbert W., 2004, str. 89.

37) Schama, Simon, 2004, str. 111.

38) Benario, Herbert W., 2004, str. 90.

39) Benario, Herbert W., 2004, str. 92.

40) Ekman, Ernst, 1962, str. 52-53.

41) Neville, Kristoffer, 2009, str. 217.

Heinrich Bebel, profesor rétoriky na univerzitě v Tübingenu, napsal, že v dávných dobách Germáni vládli světu. Teolog Jakob Wimpfeling tvrdil ve spise *Epitoma rerum germanicarum* z roku 1505, že „starogermánští hrdinové“ byli nadřazeni antickým herojům. Johannes Nauclerus, švábský historik, humanista a první rektor univerzity v Tübingenu (od roku 1477), vyzdvihl v rozsáhlém díle *Memorabilium omnis aetatis et omnium gentium chronici commentarii* z roku 1516 autochtonní původ německého národa, za jehož předka označil Tuistu nebo Tuisca. Sebastian Franck uvedl v historické práci *Chronica des gantzen Teutschen Lands* z roku 1538, že Germáni nebyli splaveni jako „odpad“ z jiných zemí, ale vzešli jakožto autochtonní rasa přímo z Tuista, Noemova vnuka.<sup>42</sup> Johannes Aventinus (Johannes Thurmayr), zvaný „bavorský Hérodotos“, působil od roku 1512 jako vychovatel mladších bratrů vévody Viléma IV. Bavorského a v roce 1517 byl pověřen sepsáním dějin země.<sup>43</sup> Aventinus spojil Tacitův výklad s biblickou genealogií a označil Aškenaze, Gomerova syna a Tuistova synovce, za předka všech Germánů.<sup>44</sup> Franz Friedlieb (Franciscus Irenicus) označil ve dvanáctisvazkovém díle *Germaniae exegeseos volumina duodecim* germánské království za nejstarší na světě.<sup>45</sup> Beatus Rhennus, alsaský humanista a přítel Erasma Rotterdamského, oslavil ve spise *Rerum Germanicarum Libri Tres* (1531), jenž byl věnován českému a uherskému králi Ferdinandu Habsburskému, starověké Germány, kteří zvítězili v Teutoburském lese a pokořili římské impérium.<sup>46</sup> Odpovídající zájem zavládl i o Tacitovo dílo *Germania*, které - vzhledem k významu, jaký měl spis při rozvoji německého nacionalismu - jeden badatel označil za „nejnebezpečnější text, který byl kdy napsán“.<sup>47</sup>

Zvláštním kulturním fenoménem přelomu patnáctého a šestnáctého století svědčícím o vyhraněných milénaristických náladách v německojazyčném prostředí je anonymní rukopis zvaný *Kniha sta kapitol*, znovuobjevený roku 1893 a uložený v jediném exempláři v alsaském městě Colmar.<sup>48</sup> Jeho tvůrce, nazývaný poněkud anachronicky

42) Budil, Ivo, 2002, str. 40-41.

43) *Annales Bojorum*; spis vyšel v roce 1566 pod názvem *Bayarische Chronik* jako první historická kniha psaná v němčině.

44) Poliakov, Léon, 1996, str. 82.

45) Poliakov, Léon, 1996, str. 82.

46) Budil, Ivo, 2002, str. 226.

47) Fox, Robin Lane, 2005, str. 592.

48) Viz Cohn, Norman, 1970; Poliakov, Léon, 1996; Arnold, Herbert A., 1997, str. 93-100; Budil, Ivo, 2002, str. 42-47. Rukopis byl publikován v roce 1967 východoněmeckými historiky zabývajícími se počátky německé selské války: *Das Buch der Hundert Kapitel und der Vierzig Statuten des Sogenannten Oberrheinischen Revolutionärs*, Annelore Franke, ed., Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften (Arnold, Herbert A., 1997, str. 99). Druhé vydání doplněné o rozsáhlejší poznámkový aparát vyšlo v roce 2009:

„hornorýnský revolucionář“ (*ein oberrheinischer Revolutionär*), pravděpodobně muž s právnickým vzděláním,<sup>49</sup> jej vytvořil mezi lety 1490 až 1510 zřejmě v oblasti horního Alsaska. Úlohu čtyř starověkých impérií ze starozákonního Danielova snu zaujaly v *Knize sta kapitol* Francie, Anglie, Španělsko a Itálie, které budou všechny postupně vyvráceny. Jak napsal „hornorýnský revolucionář“: „*My Němci jsme svobodní a vznešení; před mnoha věky nám náležel celý svět, jemuž jsme silou vládli. S boží pomocí si svět opět podmaníme a obnovíme starý řád.*“<sup>50</sup> Norman Cohn označil *Knihu sta kapitol* za výraz proměny středověkého milénarismu v protonacionalistickou totalitní ideologii a neváhal ji dokonce přirovnat k Hitlerově knize *Mein Kampf*.

Za nejznámější výraz francouzského germanismu šestnáctého století je pokládáno pojednání *Franco-Gallia* z roku 1573. Jeho autor, hugenotský myslitel François Hotman, traumatizován tragickými událostmi bartolomějské noci,<sup>51</sup> se obrátil k francouzským dějinám, aby v nich našel prostředek k překonání tragické občanské války. Byl přesvědčen, že pouze návrat k politické moudrosti předků umožní ukončit náboženský a občanský konflikt ve Francii.<sup>52</sup> Spis, který je opakovaně označován za „politický manifest hugenotů“,<sup>53</sup> byl věnován bavorskému vévodovi Friedrichovi, „*příteli Franco-Galliae*“. François Hotman předložil pseudohistorickou syntézu, v níž hlásal kontinuitu mezi Tacitovým svědectvím o shromážděních svobodných mužů v pralesích Germánie a generálními stavy scházejícími se za vlády dynastie Valois.<sup>54</sup> Podle Augustina Thierryho Hotman

*Der Oberrheinische Revolutionär: Das Buchti der Hundert Capiteln mit XXXX statuten.* Lauterbach, Klaus H., ed., *Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften des spätere Mittelalters*, 7. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.

49) Arnold, Herbert A., 1997, str. 95.

50) Cit. Budil, Ivo, 2002, str. 45.

51) François Hotman napsal kromě toho ještě dvě další pojednání o událostech bartolomějské noci: *De furoribus gallicis* (pod pseudonymem Ernestus Varamundus) a *Gasparis Colinii Castellonii, magni quondam Franciae Amirallii, vitae*.

52) „Il y a plusieurs mois, dit-il, qu'absorbé dans la pensée de si grandes calamités, je me mis à feuilleter tous les anciens historiens de notre Gaule franke, et qu'à l'aide de leurs écrits je composai un sommaire de l'état politique qu'ils témoignent avoir été en vigueur chez nous pendant plus de mille ans, état qui prouve, d'une façon merveilleuse, la sagesse de nos ancêtres, et auquel notre pays, pour avoir la paix, doit revenir, comme à sa constitution primitive et en quelque sorte naturelle“ (cit. Thierry, Augustin, 1840, str. 22).

53) Dareste, Rudolphe, 1850, str. 53-54; politická teorie francouzských hugenotů viz Armstrong, E., 1889.

54) Barzun, Jacques, 1932, str. 77.

sloučil politické zásady luteránů s étosem staré tradice aristokratické svobodomyslnosti, biblickým demokratismem a republikánskou tradicí Řecka a Říma.<sup>55</sup>

Arminius a Tacitus ztělesňovali víru, že tak jako barbarské germánské kmeny znovuoživily na sklonku antiky umírající římskou společnost a vytvořily středověkou civilizaci, je jejich severským potomkům souzeno prostřednictvím reformace obrodit západní civilizaci raného novověku. K tomu ale nedošlo. Kdo zabránil novému „germánskému triumfu“? Španělským panovníkům Karlu V. a Filipu II. se podařilo díky bohatým zdrojům amerického stříbra a výkonosti španělské armády zadržet nápor protestantismu, a to navzdory neúspěchům v Nizozemí a porážce Armady u břehů Britských ostrovů.

### Švédská Atlantida

Po úpadku Španělska se hlavním limitujícím faktorem „germánských“ ambicí stal impozantní vzestup Francie, z níž se stala nejvýznamnější evropská mocnost. Francouzští vzdělanci působící na dvoře Ludvíka XIV. se dovolávali především imaginární galské či keltské, nikoliv germánské identity své země. Výsledek třicetileté války odsoudil území starověké Germánie k politické bezvýznamnosti. To byl vývoj, který stoupenci germanismu rozhodně neočekávali. Germanismus ztratil v sedmáctém století věrohodnost, protože za ním nestála (s možnou výjimkou Švédska) žádná skutečná politická a vojenská síla. Germanismus se stáhl do akademického prostředí, na univerzity v Leidenu nebo Uppsale. Nebyla určité náhoda, že šlo o vysoké školy v Nizozemí a Švédsku, dvou zemích hlásících se ke germánskému původu, které se zároveň v sedmáctém století vyznačovaly výraznými mocenskými ambicemi.

V době nizozemské vzpoury proti španělským Habsburkům posloužili starověcí Batávové, obývající území mezi Rýnem a Maasou a vedoucí souboj s Římem, jako heroický model vhodný k následování a imitaci. Hugo Grotius zdůraznil dlouhodobou kontinuitu mezi svobodnými batávskými a nizozemskými politickými institucemi.<sup>56</sup> Johannes Goropius Becanus napsal v roce 1569 ve studii *Origines Antwerpianae*, že kimbrijština (*lingua cimbrica*) pochází z dob před babylónským zmatením jazyků (*confusio linguarum*) a že brabantský dialekt vlámstiny, kterým se hovoří v okolí Antverp, je příbuzný s jazykem ráje, jenž se pravděpodobně nacházel v těchto místech. Becanovu hypotézu podpořil Abraham Mylius v práci *Lingua Belgica, sive de lingue illius communitate tum cum plerisque alijs, tum praesertim cum Latina, Graeca, Persica* (1612)<sup>57</sup> a Adrian Schrickius,<sup>58</sup>

55) Thierry, Augustin, 1840, str. 20-21.

56) Neville, Kristoffer, 2009, str. 229.

57) Abraham Mylius (1563-1637) odvozoval vlámsťtinu od Jefetova syna Gomera a pokládal tento jazyk, údajně starší než řečtina a latina, za předka germánských jazyků (Neville, Kristoffer, 2009, str. 230).

58) *Adversariorum Libri III*, 1620.

který napsal, že „teutonský jazyk“, jímž se mluvilo v Antverpách, se zrodil bezprostředně po prvotní hebrejštině.

Gustav I. Vasa, který byl zdatným propagandistou, se označoval jako „král Gótů a Vandalů“. <sup>59</sup> Erik, nejstarší syn Gustava Vasy, napsal Filipu Melanchthovi list, ve kterém si stěžoval, že ostatní země nedoceňují úlohu, kterou jeho vlast sehrála během stěhování národů. Po smrti svého otce v roce 1560 si Erik přisvojil přízvisko „čtrnáctý“ tak, aby to odpovídalo seznamu gótských panovníků zmíněných v díle Johannese Magnuse. Erikův bratr a nástupce Johannes III. neopomněl v roce 1582 připomenout polské delegaci, že je vládcem mocných Gótů, kteří dobyli Asii, zničili Řím a podmanili si většinu Evropy. <sup>60</sup> Král Gustav II. Adolf, který se během své korunovace v roce 1617 oblékl jako gótský král Berik, <sup>61</sup> prohlásil 19. května 1630 před shromážděnými stavby, že jsou potomky Gótů, kteří ovládli téměř celý svět. <sup>62</sup> Dvorní básník a historiograf Johan Narsius napsal před tažením švédského vojska do střední Evropy: „*Mnozí pokládali tento počín za obtížný, ale historické líčení gótských válek jim dodalo odvahy a sebedůvěry. Nedobyli snad Gótové Itálii a nevstoupili triumfálně na půdu Asie? Ve vznešeném soupeření si každý přeje napodobit činy svých otců. Všechno se zmocnilo přání navštívit prastaré hroby předků a znovu se zmocnit Říma, zdroje všeho zla.*“ <sup>63</sup> Zdálo se, že nastává skutečná gótská renesance. <sup>64</sup> V roce 1672 nechal švédský král Karel XI. obléci řadu dvořanů do římských tóg, ale nazýval je Góty. <sup>65</sup>

Paul-Henri Mallet označil militantní gótskou imaginaci, kterou zrodil největší mocenský rozmach švédského království v sedmáctém století, jako gottlandskou hypotézu. <sup>66</sup> Za jednoho z jejích nejznámějších reprezentantů byl pokládán Olof Rudbeck, pravděpodobně nejproslulejší švédský vzdělanec sedmáctého století. <sup>67</sup> Narodil se v roce 1630 jako jedno z jedenácti dětí biskupa ve městě Västerås. Rudbeck studoval od roku 1648 na univerzitě v Uppsale medicínu, ve které záhy vynikl. Již v roce 1652 objevil lymfatické uzliny (ve stejné době jako dánský anatom Thomas Bartholin). Rudbeck se proslavil po celé Evropě a švédská královna Kristýna a kancléř Axel Oxenstiern mu roku 1653 poskytli prostředky na roční pobyt na univerzitě v Leidenu. Zde se Olof Rudbeck

59) Neville, Kristoffer, 2009, str. 218. Na druhé straně Olaus Petri, který se zasloužil o uveřejnění luteránství do Švédska, byl odpůrcem gótské legendy (Ekman, Ernst, 1962, str. 53).

60) Ekman, Ernst, 1962, str. 54-55.

61) Neville, Kristoffer, 2009, str. 218.

62) Ekman, Ernst, 1962, str. 55.

63) Cit. Ekman, Ernst, 1962, str. 56.

64) Ekman, Ernst, 1962, str. 56.

65) Neville, Kristoffer, 2009, str. 215.

66) Gothlandic hypothesis, viz Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 71.

67) Vidal-Naquet, Pierre a Janet Lloyd, 1992, str. 315.



věnoval botanice a po návratu do Uppsaly byl v roce 1660 jmenován řádným profesorem přírodních věd a o rok později rektorem. Univerzitní studium chápal pragmaticky jako přípravu pro službu ve státní administrativě včetně výuky moderních jazyků, francouzštiny a italštiny. Jeho invence a inovace se zdály být nevyčerpatelné. Osobně navrhl budovu s majestátní kopulí pro výuku anatomie (*Theatrum anatomicum*), údajně nejlepší v Evropě. Založil rozsáhlou botanickou zahradu (*Campi Elysii*) a po požáru ve stockholmských docích vytvořil pro švédské námořnictvo nové kompasy. Sto let před univerzitou v Edinburghu Rudbeck prosazoval technické vědy jako plnohodnotné vysokoškolské obory; přednášel o architektuře, dělostřelectvu, vojenské fortifikaci a hudbě. Spolupracoval s Haraldem Valleriem při zhudebnění biblických žalmů a složil skladbu pro pohřeb Axela Oxenstierna a korunovaci krále Karla XI.<sup>68</sup>

Olof Rudbeck vydal v roce 1679 první pětisetstránkový svazek proslulého díla *Atlant eller Manheim* neboli *Atlantica*,<sup>69</sup> jehož rozsah do roku 1702 rozšířil na dva a půl tisíce stran. V knize Rudbeck uvedl sto dva „důkazů“, proč se legendární Atlantida, o které se zmínil Platón, nacházela ve Švédsku, v němž našel po potopě světa útočiště Noemův syn Japetus se svojí rodinou.<sup>70</sup> Obdobně jako Tacitus pokládal Rudbeck autochtonii za příčinu rasové starobylosti a čistoty: „*Pokud se nějaký národ na světě lišil ve starých časech svým jazykem, zvyky, vzhledem, zákony a právy od jiných, pak to byli Švédové ... Švédsko nebylo nikdy dobyto cizinci ani s nimi neobchodovalo do takové míry, že by bylo nuceno přijmout jejich cizí bohy, jazyky, zákony, zvyky a právo. Ale pohledte na jiné! Kdo by nevěděl, že Němci mají ve svém jazyce mnoho cizích slov ... Je pozoruhodné, že švédština, kterou nyní hovoříme, se liší pouze ve výslovnosti od starobyklých jazyků, které jsou zapsány na nejuctívanějších runových kamenech.*“<sup>71</sup> Veškerá filosofická moudrost Egypta, Asie a Evropy obdobně jako pohanský panteon pochází ze Skandinávie.<sup>72</sup>

Rudbeckova etymologická metoda dokazující archaičnost švédského jazyka byla pochopitelně značně svévolná.<sup>73</sup> Po stavbě babylónské věže existovaly podle Rudbecka pouze tři jazyky – řecký, keltský a skytský, který Olof Rudbeck ztotožnil s góštinou nebo švédštinou. Švédové či Skýtové jsou nejenom příbuzní s Nory, Dány, Angličany, Holanďany nebo Němci, ale také s Frýgy, Trójany, Foiničany a Peršany. Podobnost

68) Ekman, Ernst, 1962, str. 56-58.

69) Rudbeck napsal knihu ve švédštině a jeho kolega Anders Norcopensis ji přeložil do latiny.

70) Ekman, Ernst, 1962, str. 60.

71) Cit. Ekman, Ernst, 1962, str. 60.

72) Neville, Kristoffer, 2009, str. 219.

73) Olof Rudbeck například tvrdil, že švédské slovo *wen* (přítel) souvisí se jménem bohyně Venuše, která je gótského původu; Hérakles byl zase odvozen od *här* (zbraň) a *kulle* (vůdce); Ekman, Ernst, 1962, str. 60-61.

mezi runovým a řeckým a latinským písmem údajně prokázala skandinávský původ alfabety. Nadřazenost švédského království je dána i místním podnebím, jehož čisté, čerstvé a zdravé zimy kontrastují s temným, zamlženým a páchnoucím ovzduším v Německu, Francii, Španělsku a Itálii. Švédsko oplývá nesmírným přírodním bohatstvím, dřevem, zvěří, mědí, železem, cínem a olovem, pouze stříbra se zde nenachází tolik jako v zámoří. Neexistuje plodnější populace, než jsou Švédové; zatímco v jižních krajinách mají ženy čtyři až šest dětí, ve Švédsku to bylo údajně deset, čtrnáct, osmnáct až třicet! Není překvapující, že se do takto požehnané země každé jaro slétají ptáci ze všech končin světa.<sup>74</sup> Olof Rudbeck dosáhl celoevropské proslulosti; s poctami jej přijali na dvoře Ludvíka XIV., byl zvolen členem *Royal Society* v Londýně; četli jej Leibniz, Montesquieu, Newton nebo Pierre Bayle. Germanismus uzavřel v jeho díle alianci s moderní vědou a vstoupil do akademického prostředí.

### Mytopoetická vize Germánů

Po relativní stagnaci v sedmnáctém a osmnáctém století se germanismus opět vrátil v době romantismu do hlavního proudu západního myšlení. Edward Gibbon vylíčil drama „pádu Říše římské“ jako moralizující a protikřesťanský příběh<sup>75</sup>, jímž na prahu moderní doby otevíral cestu germanismu do výchovného a vzdělávacího programu západní elity. Jedním z průkopníků moderního germanismu, který posléze pronikl do politické kultury Západu, byl Paul-Henri Mallet (1730-1807), švýcarský učenec, který ve dvaaadvaceti letech přesídlil z rodné Ženevy do Dánska, kde působil v Královské učené společnosti v Kodani.<sup>76</sup> Přijal místo vychovatele korunního prince (budoucího panovníka Kristiána VII.) a král Fridrich V. jej pověřil sepsáním dějin Dánska.<sup>77</sup> Výsledkem bylo dvousvazkové přelomové dílo *L'Introduction à l'histoire du Dannemarc où l'on traite de la religion des moeurs, des lois, et des usages des anciens Danois a Monuments de la mythologie et de la poesie des Celtes, et particulièrement des anciens Scandinaves* z let 1755 až 1756. Mallet, odvolávající se na autoritu Philippa Clüvera a Simona Pelloutiera, soudil, že nejstarší obyvatelé Evropy náleželi ke dvěma odlišným rasám, Keltům a Sarmatům,

74) Ekman, Ernst, 1962, str. 60-62.

75) Podle Waltera Goffarta rozvíjel Edward Gibbon teze, které předložil italský humanista Petrarka, Flavio Biondo (*Decades historiarum*) a především pozdně antický pohanský historik Zósimos, který dovedl své Dějiny do roku 410 (Goffart, Walter, 1971, str. 412).

76) Jako první přetlumočil do francouzštiny (údajně nepříliš zdařile) Eddu.

77) Skandinávskými „starožitostmi“ se dříve zabýval například Petreius, dánský autor šestnáctého století, nebo Claus Christoffersen Lyschander (1558-1624), kronikář krále Kristiána IV., jehož přehled dějin Dánska Paul-Henri Mallet kritizoval po faktografické stránce.

přičemž většina evropských národů je keltského původu.<sup>78</sup> Sarmati byli údajně předky Slovanů, Poláků, Rusů a Čechů, kteří sdílejí podobné zvyky, mravy, zákony a jazyky. Z keltské rasy vzešli obyvatelé Galie, Germánie, Skandinávie, Británie a Španělska a rovněž starověké národy Skythů a Hyperborejců.<sup>79</sup> Paul-Henri Mallet řešil otázku, zda Kimbrové a Teutoni, kteří na sklonku druhého století před Kristem ohrozili Řím, byli skutečně germánského původu, nebo zda šlo o Finy a Laponce, kteří byli ze Skandinávie vytlačeni Skythy migrujícími z Černomoří, jak se domnívali Wilhelm Leibniz a Hugo Grotius.<sup>80</sup>

Již v úvodních slovech své knihy Mallet vyzvedl historickou úlohu severských národů, které „změnily tvář Evropy“ a stály „u zrodu velkých revolucí“.<sup>81</sup> Kimbrové, jež porazil Gaius Marius, Anglové, kteří dobyli Britské ostrovy, nebo proslulí Langobardi nebo Gótové, nebyli – jak Mallet zdůraznil – celé „národy“, ale pouze výbojně skupiny mladých ctižádostivých mužů.<sup>82</sup> Mallet, který odmítl nabídku místa vychovatele ruského careviče, přednášel od roku 1760 historii na Ženevské univerzitě, navštívil Anglii a stal se evropsky proslulým vzdělancem. Jeho vize severských barbarů, jejichž fyzická udatnost, láska ke svobodě, neohroženost, fyzická udatnost a síla poetického génia, představovala pro zrod západní civilizace minimálně stejný přínos jako dědictví antiky, oslovovala raně romantickou sensitivitu. Působilo to jako ospravedlnění reformace – odmítnutí středomořské verze křesťanství se nyní opíralo o etnickou svébytnost Severu, reprezentujícího plnohodnotnou alternativní civilizaci, dočasně spoutanou klasickou tradicí, nyní se ale hlásící o svá práva.

Šedesátá léta osmnáctého století představovala skutečný průlom v rehabilitaci Severu. V roce 1765 vydal Thomas Percy (1729-1811) *Reliques of Ancient English Poetry*. Percy je sestavil podle rukopisu (Percyho folio), který našel v domě svého přítele Humphreye Pitta v Shifnallu v Shropshiru (Northumberland). Obsahoval sto devadesát devět sonetů, balad a lidových písní sepsaných v sedmnáctém století, ale svým původem sahajících v některých případech až do století dvanáctého.<sup>83</sup> *Reliques of Ancient English Poetry* ovlivnily básníky typu Samuela Taylora, Thomase Coleridge a Williama Wordswortha. V roce 1782 četl *Reliques* poprvé mladý Walter Scott, které zveřejnil některé

78) Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 2.

79) „...being all originally of one race and nation, and having all the same common language, religion, laws, customs, and manners“ (Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 2).

80) Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 68-70.

81) „Tous les Peuples du Nord peuvent revendiquer la même gloire, si le mot gloire est fait pour de pareilles expéditions“ (Mallet, Paul-Henri, 1758, str. 2).

82) Mallet, Paul-Henri, 1758, str. 38.

83) Percy, Thomas, 1910, str. 2.

z balad ve vlastní sbírce *The Minstrelsy of the Scottish Border* (1802-1803).<sup>84</sup> Thomas Percy vystudoval St. John's College v Oxfordu, poté působil jako kaplan vévody z Northumberlandu a panovníka, děkan v Carlisle a životní dráhu zakončil jako biskup v Dromore.

Thomas Percy přeložil v roce 1770 do angličtiny druhý svazek Malletova díla pod názvem *Northern Antiquities*.<sup>85</sup> Na rozdíl od Malleta odlišil Germány od Keltů, a stal se v jistém smyslu otcem moderního germanismu.<sup>86</sup> Paul-Henri Malet se podle jeho mínění ztotožněním Keltů a Germánů zmýlil.<sup>87</sup> Percyho lingvistické vývody později potvrdili příslušníci Raskovy, Schlegelovy, Grimmovy, Klaprothovy, Boppovy a Arndtovy generace.<sup>88</sup> Rasmus Rask, dánský zakladatel moderní historické jazykovědy, v úvodu k přehledu gramatiky islandštiny z roku 1811 ocenil Percyho předmluvu k Malletovu spisu jako přelomovou práci.<sup>89</sup> Thomas Percy zdůraznil, že autoři jako Philipp Clüver nebo Simone Peloutier,

84) Walter Scott uvedl: „*The first time, I could scrape a few shillings together, I bought unto myself a copy of these beloved volumes; nor do I believe I ever read a book half so frequently or with half the enthousiasm*“ (cit. Percy, Thomas, 1910, str. vii).

85) Horsman, Reginald, 1976, str. 391.

86) „*It is very certain that in latter times, such of them (Greek and Roman writers) as had most discernment, and the best opportunities of being informed, have plainly and clearly delivered that the Germans and Gauls were two distinct people, of different origin, manners, laws, religion and language, and have accurately pointed out the difference between them*“ (Bishop's Percy's Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 7). „*No one certainly will any longer hesitate to regard the Celtic and Teutonic languages as forming two distinct linguistic families*“ (I. A. Blackwell in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 23).

87) Paul-Henri Mallet „*had been drawn in to adopt an opinion that has been a great source of mistake and confusion to many learned writers of the ancient history of Europe; viz., that of supposing the ancient Gauls and Germans, the Britons and Saxons to have been all originally one and the same people; thus confounding the antiquities of the Gothic and Celtic nations. This crude opinion, which perhaps was first taken up by Cluverius, and maintained by him with uncommon erudition, has been since incautiously adopted by Keysler and Pelloutier, the latter of whom has, with great diligence and skill, endeavoured to confirm it. In short, so much learning and ingenuity have scarcely ever been more perversely and erroneously applied, or brought to adorn and support a more groundless hypothesis. This mistake the translator thought might be easily corrected in the present work; and by weeding out this one error, he hoped he should obtain the author's pardon, and acquire some merit with the English reader*“ (Bishop Percy's Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 2).

88) I. A. Blackwell in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 24.

89) „*After Bishop Percy's most excellent Preface to Mallet's Northern Antiquities, the Teutonic and Celtic languages can no longer be confounded, nor comprised under the*

kteří kladli Kelty a Germány do jedné etnické skupiny, se opírali o etymologické argumenty a dobová tvrzení antických pramenů.<sup>90</sup> Připustil, že germánské a keltské jazyky obsahují řadu shodných či nápadně podobných výrazů; tuto skutečnost lze vysvětlit vzájemnými kontakty, které dosvědčil například Caesar: „*A bývaly dříve doby, kdy Galové předčili Germány statečností, sami je napadali válkou a pro přelidnění i nedostatek orné půdy posílali za Rýn osadníky* (*Ac fuit antea tempus, cum Germanos Galli virtute superarent, ultro bella inferrent, propter hominum multitudinem agrique inopiam trans Rhenum colonias mitterent*).<sup>91</sup> ... Většinou jsou Belgové germánského původu, už za dávných časů přešli Rýn a usadili se tam pro úrodnost půdy. Gally, obývající ty kraje, vyhnali a jsou jediní, kdy za časů otců našich zabránili Teutonům a Cimbrům vstoupit do svého území, kdežto celá ostatní Gallie byla jimi zle zřízena.“<sup>92</sup>

Řečtí a římstí spisovatelé měli neblahý zvyk označovat všechny obyvatelé Germánie, Galie, Británie a Skandinávie, ať již šlo o Kelty, Skythy nebo Hyperborejce, jako „barbary“. Jejich zvidavost byla motivována více bezpečnostními zájmy než etnologickým bádáním. Percy se domníval, že asijská Sakové a Massagetové, o kterých se zmiňovaly starověké zdroje, byli předkové Sasů a Gótů, kteří odešli do severní Evropy. Germáni jsou proto asijského původu.<sup>93</sup> Důkazem je skutečnost, že Hérodotos zmínil Germanie jako

*vague and unmeaning appellation of Scythian, Sarmatian*“(I. A. Blackwell’s Remark on Bishop Percy’s Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 22).

90) „*Cluverius and his followers thus perceived that there was a certain affinity between the Celtic and Teutonic languages, but in order to account for this affinity, had recourse to a gratuitous assumption on which they founded arguments that were necessarily erroneous and inconclusive*“(I. A. Blackwell in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 23); „*But their position, so far as relates to the Celts, is erroneous and the arguments that support it inconclusive, will appear, if it can be shown, that ancient Germany, Scandinavia, Gaul and Britain, were not inhabited by the descendants of one single race; but on the contrary, divided between two very different people; the one of whom we shall call, with most of the Roman authors, Celtic, who were the ancestors of the Gauls, Britons, and Irish, the other Gothic or Teutonic, from whom the Germans, Belgians, Saxons and Scandinavians, derived their origin; and that these were ab origine two distinct people, very unlike in their manners, customs, religion, and laws*“(Percy, Thomas, 1910, str. 3).

91) Caesar, Gaius Iulius, 1972, str. 188 (Kniha VI, 24).

92) Caesars, Gaius Iulius, 1972, str. 74 (Kniha II, 4).

93) „*Now the most authentic historians and poets of the Teutonic nations all agree that their ancestors came at different emigrations from the more eastern countries*“(Bishop Percy’s Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 6).

jeden z perských kmenů.<sup>94</sup> Thomas Percy proto nesouhlasil s názorem Roberta Sheringhama,<sup>95</sup> že severské národy migrovaly ze své kolébky ve Skandinávii na východ.<sup>96</sup>

Thomas Percy starověké Seveřany neidealizoval a srovnával je se soudobými divochy.<sup>97</sup> Hodně prostoru věnoval důkazům odlišnosti Keltů a Germánů, které nalezl

94) *Bishop Percy's Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, p. 6; Hérodotos, 2003, p. 69, Kniha I, 125; Pinkerton, John, 1787, p. 124. John Pinkerton zmínil existenci řeckého kmene zvaného Teutani žijícího na Peloponésu (Plinius, Kniha III, 8, Pinkerton, John, 1787, str. 124).*  
95) Robert Sheringham, *De Anglorum Gentis Origine*, Cambridge, 1670.

96) „... although the old Greek authors gave all the northern nations the common name of Scythians or Celtoscythians, yet that writers still more ancient, divided all the nations who lived beyond the Euxine, the Danube, and the Adriatic Sea, into the Hyperboreans, the Sauromatae, and Arimaspians; as they did those beyond the Caspian Sea into the Sacae and Messagetae. The Sacae and Messagetae might possibly be the ancestors of the Saxons and the Goths, who, in the time of those very remote Greek writers, possibly had not penetrated so far westward as they did afterwards: as it is well known that the Germanii are mentioned by Herodotus as a Persian people. Now the most authentic historians and poets of the Teutonic nations all agree that their ancestors came at different emigrations from the more eastern countries. All the old northern Skalds and historians agree that their ancestors came thither from the East, but then some of them, to do the greater honour to their country, and to its antiquities, pretend that they first made an emigration into the East from Scandinavia. It is the great fault of Sheringham not to know how to distinguish what is true and credible from what is improbable and fabulous in the old northern Chronicles: because some parts are true, he receives all for authentic; as a late ingenious writer, because some parts are fabulous, is for rejecting all as false. By the same rule we might reject the whole Grecian history: for that of the north has like it, its fabulous, its doubtful, and more certain periods; which acute and judicious critics will easily distinguish. ...But with regard to the three other nations, the Hyperboreans, the Sauromatae and the Arimaspians; if we agree with Pelloutier (Liv. i, chap. i) that ... the two former the Celts and Sarmatians are plainly designated; when he contends (vol. I, p. 9,10) that the Arimaspians are a mere fabulous people, which never existed, who does not see that he is blinded by hypothesis? Why may not the ancient Finns or Laplanders have been intended by this term? Greeks and Romans writers knew concerning the Celtic and Teutonic nations that the Germans and Gauls were two distinct races of different origin, manners, law, religion and language, and have accurately pointed out the difference between them” (*Bishop Percy's Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 7-8*).

97) „The more men approach to a state of wild and uncivilized life, the greater resemblance they will have in manners, because savage nature, reduced almost to mere brutal instinct, is simple and uniform; whereas art and refinement are infinitely various: thus

například v oblasti náboženského života; u Germánů neexistovalo nic, co by se podobalo posvátné druidské hierarchii.<sup>98</sup> Nejpatrnější rozdíl Percy zaznamenal mezi keltskými a germánskými jazyky<sup>99</sup> a v pojetí svobody u obou etnických skupin.<sup>100</sup>

Keltismus neholdal vyklidit pole germanismu tak snadno. V době, kdy se díky působení britských učenců v Kalkatě zrodila na sklonku osmnáctého století indoeuropeistika, rozhořel se mezi oběma nyní oddělenými identitami evropského obyvatelstva, indogermánstvím a indokeltstvím, konkurenční boj, ve kterém měli Germáni viditelně navrch. Rozhodla mimo jiné okolnost, že indogermánství postupně úspěšně proniklo do politické kultury států, které se nacházely na mocenském vzestupu, zatímco francouzští revolucionáři a Napoleon, kteří se vzhledli v nostalgii po imperiálním Římě, nejevili o využití indokeltství zájem. Nesmělé pokusy za Napoleona III. a třetí republiky neuspěly. Zůstala pouze ironizovaná učebnicová fráze: „*Již naši předkové Galové.*“

Bylo příznačné, že I. A. Blackwell, který v roce 1847 připravil a náležitě komentoval vydání Malletovy studie, rozdíl mezi Kelty a Germány, jež Thomas Percy nalézal v lingvistické, politické a sociokulturní sféře, převedl do rasového idiomu. Keltové a Germáni se v jeho podání stali plnohodnotnými biologicky vymezenými rasami se specifickými fyziologickými a psychologickými vlastnostmi. Typický Germán má světlou pleť, plavé a rovné vlasy, často podobné lnu a málokdy kučeravé, velké modré oči, načervenalé tváře, široké obočí, lebku protáhlejší a zakulacenější než je obvyklé u Keltů. Dále se vyznačuje silnými kostmi, mohutnou bradou a boky, rovnými končetinami a pevnými lýtky a kotníky. Germán má velká chodidla, i když méně půvabná než je tomu u Keltů, silné svaly, vyšší postavu a sklon k obezitě. Temperament převládá mezi Germány

*one of the rude natives of Nova Zembla will hear a strong resemblance in his manners of life to a savage of New Holland ... The ancient Britons in the time of Caesar painted their bodies, as do the present Cherokees of North America” (Bishop Percy’s Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, p. 7-8).*

98) *Bishop Percy’s Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 17.*

99) *Na druhé straně Thomas Percy zdůraznil podobnost angličtiny a němčiny: „(We) observe that the modern English and German are two languages evidently derived from one common source; almost all the words in both being radically the same” (Bishop Percy’s Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 17).*

100) *„The Celtic nations do not appear to have had that equal plan of liberty, which was the peculiar honour of all the Gothic tribes, and which they carried with them, and planted wherever they formed settlements. On the contrary, in Gaul, all the freedom and power chiefly centered among the Druids and the chief men, whom Caesar calls Equites, or knights; but the inferior people were little better than in a state of slavery; whereas every the meanest German was independent and free” (Bishop Percy’s Preface in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 10).*

sangvinický a flegmatický. Psychologické dispozice Germánů zahrnují těžkopádnost, ale přesnost vnímání, jejich úsudek je pomalejší, ale hluboký a pronikavý. Germán není tak duchaplný jako Kelt, ale vyznačuje se bystrostí a láskou ke svobodě, které si cení více než rovnosti. Je obezřetný, opatrný, zdrženlivý a pohostinný, ale se sklonem k aristokratičnosti a konzervativismu. Germán cítí respekt k ženám, ale bez frivolní prostořekosti, s níž se setkáme u Keltů, je upřímný, snadno odpouští spáchaná příkoří, dobrodružné povahy a miluje čistotu.<sup>101</sup>

Pleť Keltů je tmavší až nažloutlá, mají tmavě hnědé oči, černé vlasy se sklonem k šedivění a vypadávání (odtud častá plešatost Keltů). Převažuje střední štíhlá postava, zakřivené končetiny, úzká brada, úzké boky a malé končetiny. Temperament je převážně mrzoutský, zlostný a žlučovitý. Z psychologického hlediska se Keltové vyznačovali bystrým vnímáním, značnou silou kombinace, smyslností, galantností, láskou k rovnosti a účelnosti, rádi se bavili, toužili po slávě, marnivosti a ješitností, podléháním lichotkám, okázalou zdvořilostí, zpravidla neupřímnou, neschopností odpustit příkoří a odporem k namáhavé fyzické práci.<sup>102</sup>

I. A. Blackwell přejal a shrnul různé etnické stereotypy, které se nashromáždily v průběhu evropských dějin, a „naturalizoval“ je asimilací v rámci nových rasových kategorií.<sup>103</sup> Poté je takto ospravedlněně vrátil do intelektuálního oběhu. Zde se staly základními stavebními kameny rasového výkladu dějin v pojetí Arthura Gobineaua nebo Georgese Vachera de Lapouge. Nutno přiznat, že Blackwell se ke zmíněným atributům stavěl skepticky jako k pouhým projekcím dobových politických předsudků. Nepochyboval o tom, že určité rasy se vyznačují charakteristickými fyziologickými vlastnostmi, ale uvědomoval si značnou proměnlivost psychologických typů v důsledku institucionálních a environmentálních vlivů.<sup>104</sup>

101) I. A. Blackwell in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 33-34.

102) I. A. Blackwell in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 33-34.

103) I. A. Blackwell převzal výše zmíněné charakteristiky z *Ethnographic Map of Great Britain and Ireland* (Berghaus's Physical Atlas) od Gustafa Kombsta. Zmíněný autor zdůraznil u příslušníků „teutonské“ rasy schopnost koncentrace, samosprávu a nezávislost ve všech oblastech života, lásku a úctu k titulům a sociálním hodnotám, absenci útulků pro nalezené, duchu benevolentních institucí, bezohlednost ve vztahu k právům jiných národů, povýšenost, muzikálnost, obratnost v námořním umění, záliba v opojných nápojích (I. A. Blackwell in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 35). Keltové se vyznačují koncentrací politické a administrativní moci, respektem k lidskému životu, touhou po osobní nezávislosti a politické svobodě. Jsou pověřiví. Existují zde útulky pro nalezené. V keltských zemích se vyskytují zákony bdící nad výsadním postavením otců. Keltové jsou špatnými mořeplavci a nejsou dobrými kolonizátory (I. A. Blackwell in Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 35).

104) „(P)hysiological characteristics are indelible, but the original psychological qualities,



Thomas Arnold vyjádřil počátkem čtyřicátých let devatenáctého století obecné přesvědčení, že moderní svět byl především dílem Germánů.<sup>105</sup> Rovněž pozdně romantický francouzský spisovatel Arthur Gobineau vyzdvihl blahodárné působení omlazujícího germánského živlu na upadající semitský římský svět: „*Není ničeho slavnějšího v letopisech lidstva než úloha, kterou měli severští národové.*<sup>106</sup> ... *Germáni napadli Řím v den, kdy se stali jeho pažemi, jeho nervy, jeho silou. První jeho bod, jehož se zmocnili, byl trůn a ne snad násilím nebo uchvácením; domorodé obyvatelstvo samo, poznávajíc, že je v koncích, je volalo, jim platilo, je korunovalo.*“<sup>107</sup> Bez germánského vpádu na území Říše římské by se rasový úpadek nezastavil a vše „*od Dunaje až po Sicilii a od Černého moře po Anglii by se rozpadlo v prach, jako se to stalo jižním provinciím království Neapolského a většinou zemí přední Asie.*“<sup>108</sup> Pro Gobineaua byl „řecký zázrak“ pouhou historickou úchylkou danou nahodilým a v zásadě kontraproduktivním vítězstvím nad Peršany; skutečnými zakladateli moderního Západu byli Germáni, kteří přenesli do Evropy epochální ideu feudalismu.<sup>109</sup> Arthur Gobineau spekoval, že pokud by Gótové nebyli vytlačeni Huny ze severního Černomoří přes tok Dunaje, vytvořili by ve východní Evropě silný germánský stát připomínající svým charakterem středověké monarchie. Všeobecný rozklad Itálie, Galie a Hispánie by mezitím dovedl místní národy ke konečnému zmaru. Jednoho dne by vysoce civilizovaní gótské kolonizátoři překročili Alpy a vstoupili na půdu jihozápadní Evropy, kde by na zarostlých troskách civilizace našli společnosti připomínající svoji chudobou a bezvýhodnou zaostalostí Alžírsko v roce 1830. Západní Středomoří by se ocitlo v postavení pouhého závislého přívěsku mocného germánského severovýchodu.<sup>110</sup> Germánství podle Gobineaua představuje bytostné jádro Západu: „*Tam, kde germánský prvek*

*due to physical conformation and temperament, are so modified and changed by the influence of civil and religious institutions, that we ought to be extremely cautious in applying them to characterize a race*“ (I. A. Blackwellin Mallet, Paul-Henri, 1847, str. 35-36).

105) Ve své inaugurační přednášce v roce 1841 Thomas Arnold prohlásil: „*Our English race is the German race; for though our Norman fathers had learnt to speak a stranger's language, yet in blood, as we know, they were the Saxons' brethren: both alike belong to the Teutonic or German stock. Now the importance of this stock is plain from this, that its intermixture with the Celtic and Roman races at the fall of the western empire has changed the whole face of Europe*“ (cit. Augstein, Hannah Franziska, 1996, str. 191).

106) Gobineau, Arthur, 1942, II, str. 211.

107) Gobineau, Arthur, 1942, II, str. 285.

108) Gobineau, Arthur, 1942, II, str. 289.

109) Boissel, Jean, 1993, str. 184.

110) Viz více Budil, Ivo, 2009, str. 188-198.

nikdy nepronikl, tam není žádné civilizace po našem způsobu.“<sup>111</sup> Úpadek Říma se projevil i ve fyzické konstituci jeho obyvatel: „Co byl tělesně a duševně Říman 3. a 4. století? Člověk prostředního vzrůstu, slabé konstrukce, nevzhledný, pravidelně snědý, mající v žilách trochu krve každého z nejnesmyslnějších plemen; pokládaje se za prvního muže Všeomíra byl na důkaz toho drzý, byl patolízalský, nevědomý, zlodějský, zpustlý, schopný prodati svou sestru, dceru i vlastní ženu, svou zem i svého vladaře, bojící se nade všecko chudoby, útrap, námahy a smrti. Ostatně nepochybující, že zeměkoule i se svým doprovodem planet byla stvořena jen pro něj.“<sup>112</sup> Jak výrazně s tímto degenerovaným typem podle Gobineaua kontrastoval severský Germán: „Co byl ten barbar vůči této opovržením hodné bytosti? Muž s plavými vlasy, s pletí bílou a růžovou, širokých plecí, veliký postavou, mohutný jako Alcid, odvážný jako Theseus, obratný, hebký, ničeho na světě se nebojící a smrti z toho nejméně. Takovýto Leviatan měl o všem pojmy – správné či nesprávné, na tom tak nezáleží – ale rozumné a inteligentní, jež vyžadovaly rozvoj a vývoj. Ve svém národním životě si živil ducha štávami přísného a vytržbeného náboženství, moudrou politikou a slavnými dějinami. Jsa přemýšlivý pochopil, že římská civilizace byla bohatší než civilizace jeho a hleděl vyváděti proč. Nebylo to ono rámusivé děcko, jak se to obvykle mínívá, nýbrž mladík čilý, dobře vědoucí o svých skutečných zájmech, vědoucí kudy na to, aby dobře viděl, cítil, srovnával, usuzoval a svobodně volil lepší. Když marnivý a bídny Říman stavěl svoji darebnost proti bystrému soupeři-barbarovi, kdo tu rozhodl o vítězství? Jistě pěst toho druhého. Tato pěst, padající jako železná hmota na leb ubohého synovce Remova, jej ponaučila, na kterou stranu teď přešla síla. Nu a která se pomstil zdeptaný Říman? Plakal a křičel předem do budoucích staletí, aby ona pomstila civilizaci v jeho osobě utlačovanou. Ubohý červík! Podobal se vrstevníkům Vergila a Augusta asi tak jako Shylock králi Šalomounovi.“<sup>113</sup> Pouze Germáni mohli spasit římskou civilizaci a to nejlepší z ní zachovat do příštího věku: „V organizaci římské ... tisíce soupeřících národů, tisíc vzájemně si nepřátelských zvyků, tisíc trosek rozháraných civilizací se vzájemně potíralo niterně. Nebylo tu ani jediné snahy po vybědnutí z tak obludného zmatku, jež by to všecko neohrožovala zhroutením do ještě větší hloubky. Jako jediné pouto tu byl katastrof, nivelizující to pravidla finanční správy, tedy vlastně negativní nestrannost zákona; ale nebylo tu ničeho, co by připravovalo, co by uspišovalo příští nějaké nové morálky, nebylo tu nějaké pospolitosti názorů, nějaké snahy po jednotné pospolitosti lidstva ani také nic takového, co by ohlašovalo rozumářskou civilizaci, jako je naše dnešní a kterou bychom nikdy nebyli měli, kdyby germánské barbarství nebylo přineslo její vzácné rouby a kdyby se nebylo postaralo o to, aby se ujaly na vetché snítce pasivního, ovládaného, stísňeného, vždy nesympatického římanství.“<sup>114</sup>

111) Gobineau, Arthur, 1942, I, str. 83-84.

112) Gobineau, Arthur, 1942, II, str. 209.

113) Gobineau, Arthur, 1942, II, str. 209-210.

114) Gobineau, Arthur, 1942, II, str. 298.

## Pád germánského mýtu

Jednou z nejvýraznějších proměn západních věd o člověku ve dvacátém století byla emancipace od dědictví romantických mytopoetických vizí minulosti, ve kterých bylo historické bádání podřízeno vytváření kolektivních národních identit a partikulárním politickým a ideologickým záměrům.<sup>115</sup> Od šedesátých let dvacátého století, kdy zhroutení největšího impéria v dějinách Západu již nevyvolávalo takovou míru nostalgie a nacionálních emocí, se prosadil termín „transformace římského světa“.<sup>116</sup> Do popředí dostal důraz na kontinuitu a reprodukci dílčích segmentů římského sociálního, politického a kulturního života na přechodu mezi antikou a raným středověkem. Tento přístup nebyl úplně nový. Například na sklonku devatenáctého století Fustel de Coulanges tvrdil, že germánská invaze měla na vývoj společnosti v římské Galii pouze zanedbatelný vliv.<sup>117</sup> Na zmíněného francouzského historika navázal Alfons Dopsch<sup>118</sup> a především belgický badatel Henri Pirenne, autor slavné studie *Muhammad a Karel Veliký* (1939). Francouzští historici Jean Durliat a Elisabeth Magnou-Nortier zastávali názor, že římský daňový systém a další instituce přežily až do karolinské doby.<sup>119</sup>

Po druhé světové válce, která přinesla obrovské rozčarování z titánského romantismu, byla samotná idea o Germánech jakožto výlučných tvůrcích raně středověké civilizace vystavena kritice a pochybnostem. Například Reinhard Wenskus napsal, že „barbarské migrace“ nebyly masovými populačními přesuny (*Völkerwanderung*), ale že šlo o putování relativně malých skupin válečné aristokracie, nositelů „jádrové tradice“ (*Traditionskern*), souhrnu sjednocujících mýtů, legend, norem a zvyků.<sup>120</sup> Ke zmíněným družinám se postupně připojovali další bojovníci a jejich příbuzní nejrůznějšího původu, čímž vzniklo ohnisko etnogeneze.<sup>121</sup> Na Wenskusovy teze navázal v Rakousku Herwig Wolfram a ve Španělsku Luis García Moreno. Na dekonstrukci obrazu jednotné germánské etnicity v době krize a rozkladu Římské říše navázal Walter Pohl, reprezentant tzv. vídeňské školy, který důkladně popsal proces utváření raně středověké etnické identity;

115) M. D. Knowles hovořil v této souvislosti o „German romantic fallacy“ (Knowles, M. D., 1969).

116) Jde o část názvu sborníku *The Transformation of the Roman World*, Gibbon's Problem After Two Centuries z roku 1966, jehož editorem byl Lynn White.

117) Halsall, Guy, 2007, str. 20.

118) *The Economic and Social Foundations of European Civilization* (1937).

119) Tuto tezi podrobil kritice Chris J. Wickham, C. J., 2005.

120) Naproti tomu britský historik Peter Heather, autor studií *Goths and Romans, 332-489* (1991) a *The Goths* (1996), soudí, že Gótové představovali početnou populaci svobodných mužů a jejich rodin, kteří si byli již ve čtvrtém století po Kristu vědomi své etnické výlučnosti (Halsall, Guy, 2007, str. 18-19).

121) Halsall, Guy, 2007, str. 14-15.

na Britském souostroví přispěli k novému pohledu na „temná století“ zejména J. M. Wallace-Hadrill a Ian Wood.<sup>122</sup>

Badatelé zkoumali strategie, jejichž prostřednictvím se pozdní římská společnost vyrovnávala s barbarským fenoménem, a tím se zároveň podílela na jeho konstituci. Ve studii *Before France and Germany, The Creation and Transformation of the Merovingian World* (1988), zdůraznil americký historik Patrick Geary, že „germánský svět byl pravděpodobně největším a nejtrvalejším výtvorem římského politického a vojenského génia“. Můžeme pochopitelně namítnout, že Patrick Geary sice dekonstruoval Germány, ovšem za cenu esencializace Říma. Ve své další knize *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe* (2002) Patrick Geary ukázal, do jaké míry je náš pohled na raný středověk nereflektovanou projekcí snahy ospravedlnit existenci moderních národních států. V obdobném duchu zdůraznil Walter Goffart v díle *Barbarians and Romans: Techniques of Accommodation* (1980), že raně středověké pojetí „germánství“ bylo inspirováno římským zvykem označovat veškerá etnika žijící severně od Rýna a středního toku Dunaje jako „*Germani*“. Tito lidé nicméně podle Goffarta nepociťovali žádnou kolektivní solidaritu, která by z nich učinila jednotnou historickou sílu. Walter Goffart navíc obrazoborecky popírá myšlenku, která je od časů romantismu a Edwarda Gibbona, téměř svatá a nedotknutelná, totiž, že Germáni byli tvůrci politických a socioekonomických struktur raně středověké Evropy. Namísto toho Walter Goffart obdobně jako Alexander Callander Murray (a jeho kolegové na univerzitě v Torontu) zdůrazňoval přetrvávání římských institucí na významné části západní Evropy i v průběhu „temného věku“. Americký historik Patrick Amory pojal zrod „barbarské germánské etnicity“ v kontextu rozkladu Říše západořímské a působení klasické etnografické tradice, bez nichž by údajně ke konstitování „germánství“ vůbec nedošlo.<sup>123</sup> Heterogenní směs etnicky indiferentních klanů a populací se na sklonku antiky setkala s odumírající, nicméně stále inspirující strukturou římské politické a symbolické moci, která je proměnila v „Germány“.

Podle zmíněného pohledu by větší zásluhu na „vytvoření“ Germánů měli Caesar a Tacitus než Arminius. „Lež romantismu“ spočívala v iluzi „autentického“ germánství jakožto vitální civilizační alternativy vůči dekadentnímu Římu. Ve skutečnosti lze fenomén Germánů vyložit jako výraz mimetické rivalry heterogenních etnických skupin v rozsáhlém římském pohraničí vůči hmotné a morální autoritě impéria, která byla završena selektivním osvojením řady atributů římského politického, sociálního a kulturního života včetně klasického kolektivního označení *Germani* převzatého od římských autorů. Rozsáhlé rozhraní mezi civilizací a „barbarstvím“ táhnoucí se od Hadriánova valu přes Porýní a Podunají bylo zónou dlouhodobého soužití sofistikované

122) Halsall, Guy, 2007, str. 16.

123) Halsall, Guy, 2007, str. 14-18.

kultury Středomoří a rozličných etnik, která se materiálně, politicky i symbolicky postupně přizpůsobovala římskému vzoru.

Germánské populace nepředstavovaly žádný „primordiální živel či génia“, jehož výsadní historickou úlohou bylo revitalizovat upadající římské Středomoří, ale na jejich etnickou identitu se musíme dívat jako na dynamickou, instrumentální, situační, vícevrstevnou a performativní interakci odehrávající se ve specifických podmínkách přechodného a politicky krajně nestabilního prostředí.<sup>124</sup> Takový je konec sugestivního romantického mýtu o Wotanových dědicích, kteří porazili Jupiterovy vyznavače a tím ustavili náš svět.

#### Literatura:

- Armstrong, E. (1889): The Political Theory of the Huguenots. *The English Historical Review* 4(13):13-40.
- Arnold, Herbert A. (1997): Time, History and Justice in the Book of 100 Chapters and 40 Statutes of the Revolutionary of the Upper Rhine. *Fifteenth-Century Studies* 23:93-100.
- Augstein, Hannah Franziska (1996): *Race: The Origins of an Idea, 1760-1850*. Bristol: Thoemmes Press.
- Barzun, Jacques (1932): *The French Race: Theories of its Origins and their Social and Political Implications prior to the Revolution*. New York: Columbia University Press.
- Benario, Herbert W. (2004): Arminius into Hermann: History into Legend. *Greece & Rome* 51(1):83-94.
- Bietenholz, Peter G. (1994): *Historia and fabula: myths and legends in historical thought from antiquity to the modern age*. Leiden: Brill.
- Boissel, Jean (1993): *Gobineau, biographie, mythes et réalité*. Paris: Berg International.
- Budil, Ivo (2002): *Od prvotního jazyka k rase*. Praha: Academia.
- Budil, Ivo (2009): *Jitro Árijců: Život a dílo Arthura Gobineaua, zakladatele árijské ideologie*. Praha: Triton.
- Caesar, Gaius Iulius (1972): *Válečné paměti*. Praha: Svoboda.
- Cohn, Norman (1970): *The Pursuit of the Millennium*. New York: Oxford University Press.
- Dareste, Rudolphe (1850): *Essai sur François Hotman*. Paris: Auguste Durand.
- Ekman, Ernst (1962): Gothic Patriotism and Olof Rudbeck. *The Journal of Modern History* 34(1):52-63.
- Fox, Robin Lane (2005): *The Classical World: An Epic History of Greece and Rome*. London: Penguin Books.
- Gobineau, Arthur (1942): *O nerovnosti lidských plemen*. Praha: Nakladatelství Orbis.
- Goffart, Walter (1971): Zosimus, The First Historian of Rome's Fall. *The American Historical Review* 76(2):412-441.
- Halsall, Guy (2007): *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardy, E. G. (1887): The Movements of the Roman Legions from Augustus to Severus. *The English Historical Review* 2(8):625-656.
- Heather, Peter (1995): The Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe. *The English Historical Review* 110(435):4-41.
- Heather, Peter (2006): *The Fall of the Roman Empire*. London: Pan Books.
- Heather, Peter (2009): *Empires and Barbarians: Migration, Development and the Birth of Europe*. London: Pan Books.

- Hérodotos (2003): *Dějiny aneb Devět knih dějin nazvaných Músy*. Praha: Academia.
- Horsman, Reginald (1976): Origins of Racial Anglo-Saxonism in Great Britain before 1850. *Journal of the History of Ideas* 36(3):387–410.
- Knowles, M. D. (1969): Some Trends in Scholarship, 1868-1968, in the Field of Medieval History. *Transactions of the Royal Historical Society* 19:140-143.
- Mallet, Paul-Henri (1847): *Northern Antiquities*. London: George Woodfall.
- Mallet, Paul-Henri (1758): *L'Introduction à l'histoire du Dannemarc où l'on traite de la religion des moeurs, des lois, et des usages des anciens Danois*. Copenhagen: C. a A. Philihert.
- Neville, Kristoffer (2009): Gothicism and Early Modern Historical Ethnography. *Journal of the History of Ideas* 70(2):213-234.
- Percy, Thomas (1910): *Reliques of Ancient English Poetry*. London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton.
- Pinkerton, John (1787): *A Dissertation on the Origin and Progress of the Scythians or Goths*. London: John Nichols.
- Poliakov, Léon (1996): *The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. New York: Barnes & Noble.
- Schama, Simon (2004): *Landscape and Memory*. London: Harper Perennial.
- Smith, Francis (1861): *Arminius: A History of the German People and of their Legal and Constitutional Customs, from the Days of Julius Caesar to the Time of Charlemagne*. London: James Blackwood, Paternoster Row.
- Standing, Giles (2005): The Varain Disaster and the Boudiccan Revolt: Fabled Victories? *Britannia* 36:373-375.
- Stephens, W. R. W. (1895): *The Life and Letters of Edward A. Freeman, Vol. I-II*. London: Macmillan.
- Strauss, David Friedrich (1874): *Ulrich von Hutten: His Life and Times*. London: Daldy, Isbister & Co.
- Suetonius, Gaius Tranquillus (1966): *Životopisy dvanácti císařů*. Praha: Odeon.
- Tacitus (1975): *Letopisy*. Praha: Svoboda.
- Tacitus (1976): *Z dějin císařského Říma*. Praha: Svoboda.
- Thierry, Augustin (1840): *Considérations sur l'histoire de France*. Paris: Tessier.
- Vidal-Naquet, Pierre a Janet Lloyd (1992): Atlantis and the Nations. *Critical Inquiry* 18(2):300-326.
- Wickham, Chris J. (2005): *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800*. Oxford: Oxford University Press.



**Daniel Křížek**

## ***Naqšbandíja haqqáníja, transnacionalismus a internet***

### **Abstract**

*This article focuses on very popular concept of Transnationalism and shows how it can be used in research on contemporary Sufism. Contemporary mystic order (tariqa) Naqshbandiyya Haqqaniyya serves as the case here. It is one of the younger branches of generally very successful and widespread order Naqshbandiyya which has roots in late Middle Ages. Haqqaniyya is remarkable in given context because, apart from other things, it has spread across the world in few decades after its origins in early seventies and it is very successful in Europe and United States.*

### **Klíčová slova:**

islám, islámský mysticismus, Súfismus, naqšbandíja haqqáníja, transnacionalismus, náboženství a internet

### **Key words:**

Islam, Islamic mysticism, Sufism, Naqshbandiyya Haqqaniyya, Transnationalism, religion and internet

Kromě tradičního religionistického či antropologického přístupu ke studiu náboženských komunit, který se primárně zaměřuje na zkoumání příslušné teologie či rituálu, lze využít také další. V případě naqšbandíje-haqqáníje považuji díky zkušenostem z dlouhodobého výzkumu této *tariqy* za relevantní zejména dva přístupy, jež souvisejí



s teoretickými koncepty transnacionalismu a nových náboženských hnutí.<sup>1</sup> Tímto druhým zmíněným konceptem se však v následujícím textu nezabýváme.

V předkládané relativně nepříliš rozsáhlé studii tedy poukazují na obecné možnosti zkoumání současného sufismu, fenoménu velmi mnohotvarého, skrze v posledních letech velmi oblíbený a využívaný koncept transnacionalismu. Jako příklad, na kterém lze demonstrovat jeho užitečnost, mi zde slouží řád (*taríqa*) naqšbandíja haqqáníja. Jde o jednu z mladších odnoží obecně velmi úspěšné *taríqy* naqšbandíja, jejíž historie sahá až do pozdního středověku. Haqqáníja je pro zvolený kontext zajímavá kromě jiného již tím, že se za několik dekád dočkala v zásadě celosvětového rozšíření a je relativně úspěšná především v Evropě a Spojených státech.<sup>2</sup> Vedle nastínění obecných souvislostí existence této *taríqy* s teoretickým konceptem transnacionalismu se v závěru studie věnuji podrobněji jednomu vybranému aspektu transnacionálního charakteru haqqáníje a tím je využití internetu v rámci jejích aktivit.

### Naqšbandíja haqqáníja a transnacionalismus

Transnacionalismus se jako koncept podmíněný snahou o zkoumání vztahů, výměn, příslušností a specifických sociálních formací překračujících hranice národních států dostává do popředí zájmu v sociálních vědách v devadesátých letech dvacátého století. Tedy ve stejné době, kdy podobnou pozornost začala poutat problematika příbuzná, globalizace. Jde o koncept velmi široký, nabízející množství definic podle využití v různých oborech a tématach, pro jejichž konceptualizaci je uplatňován. Lze nicméně spolu se Stevem Vertovcem říci, že „Transnacionalismus popisuje stav, ve kterém navzdory velkým vzdálenostem a neohledně na přítomnost mezinárodních hranic...určité druhy vztahů byly globálně intenzifikovány a nyní se paradoxně odehrávají ve všeobecné, ale společné – jakkoli virtuální – aréně aktivit.“<sup>3</sup> Stejný autor také rozlišuje šest základních teoretických proudů, které chápou koncept transnacionalismu především jako: sociální morfologii, typ vědomí, mód kulturní reprodukce, způsob přístupu ke kapitálu, místo politického angažování a rekonstrukce místa a lokality.<sup>4</sup> Koncept transnacionalismu ve všech uvedených aspektech může mít význam pro zkoumání *taríqy*. V podstatě ve všech

1) Z důvodů, které nejsou zcela zřejmé a které by nepochybně zasluhovaly širší rozbor, se v mnohých publikacích teoretizujících o fenoménu nových náboženských hnutích nedostává islámské mystice téměř žádná pozornost.

2) K různým aspektům fungování haqqáníje, i k obecnějším informacím o této *tarice* např. KŘÍŽEK, 2008, s. 34-37; KŘÍŽEK, 2009, s. 39-57; KŘÍŽEK, 2011a, s. 169-189; KŘÍŽEK, 2011b, s. 201-221.

3) VERTOVEC, 2009, s. 3.

4) *Ibid.*: s. 4-13.

pak důležitou roli hrají moderní technologie a zvláště internet. Jeho využití haqqánijí se budu podrobněji věnovat níže.

Nás především zajímá, jak je koncept možné využívat v rámci antropologie<sup>5</sup> při zkoumání fenoménů spojených s náboženstvím obecně a existencí určitého súfijského řádu a jeho jednotlivých komunit zvláště. Jak totiž podotýká například Susanne Rudolphová, náboženské komunity patří mezi transnacionálními k těm nejstarším, „súfijské řády, katoličtí misionáři nebo buddhističtí mniši působili na rozsáhlých územích dříve, než se z nich staly národní státy.“<sup>6</sup>

V souvislosti s transnacionalismem se často objevuje termín „diaspora“. Ten nejčastěji označuje komunitu s určitou identitou nacházející se v relativní izolaci v novém prostředí, kde se ocitla buď dobrovolně, nebo nuceně.<sup>7</sup> Jeden z hlavních problémů, které koncept diasporu implikuje, je otázka adaptace na nové prostředí při snaze o zachování určité náboženské identity. Tato identita se časem pozměňuje v procesu střetávání idejí a tradic sdílených díky existenci transnacionální sociální sítě s vlivy hostitelského prostředí a kultury. V případě evropského či západního prostředí mohou mezi takové vlivy patřit například ideje sekularizmu či mezináboženského dialogu.<sup>8</sup> Ačkoli v případě haqqánije neshledávám koncept diasporu příliš užitečným<sup>9</sup>, zejména pro jeho příliš těsné provázání s dalším z hlediska transnacionalismu důležitým konceptem migrace, otázky spojené s adaptací a identitou se nabízejí k řešení samozřejmě i zde.<sup>10</sup> Z jednání

5) *Definice transnacionální antropologie by se v zásadě příliš nelišila od definic dalších sociálně-kulturních oborů. Rozdíl by se projevoval až na úrovni konkrétních metodologií a metodik. Budu jí nicméně co nejjednodušeji definovat jako obor, který studuje, jak vznikají transnacionální formace, jakým způsobem se vyvíjejí a udržují a jakým způsobem ovlivňují konstruování identity a každodenní praxi jedince.*

6) RUDOLPH, 1997, s. 1.

7) *V různém kontextu ovšem může „diaspora“ kromě zmíněné komunity poukazovat na proces, skrze který se komunita ocitá v izolaci nebo na vlastní místo či prostor, kde tyto komunity žijí.* BAUMANN, 1995, s. 19-35.

8) Viz HINNELLS, 1997, s. 819-847.

9) *Zdaleka ne všechny charakteristiky, které jsou s tímto konceptem v rámci studia transnacionality již tradičně spojovány, lze totiž uplatnit v případě haqqánije. Tyto charakteristiky vypočítává například COHEN, 1997. Mezi ty relevantní lze zařadit například smysl pro empatii a solidaritu s členy v jiných zemích.*

10) *V případě muslimů v Evropě se nabízí následující škála možností „trajektorií identit“:*  
*a) sekulární, kdy je muslimská identita úplně opuštěna, b) kooperativní, kdy se muslimská identita zdůrazňuje v souvislosti se společnými cíli jiných skupin, c) kulturní, kdy se udržují určité sociální a kulturní praktiky bez přílišného náboženského sentimentu, d) náboženská, kdy se zdůrazňuje náboženská příslušnost a upozadují kulturní aspekty,*

a promluvu Velkého šajcha haqqáníje, navzdory jeho kulturnímu zázemí a pevnému ukotvení v *šarí'e* a *sunně*, je patrně snad pragmatické, v každém případě faktické přijetí některých západních kulturních norem či zmíněných idejí. Tak se například staví vstřícně k většímu zapojení žen v aktivitách taríqy, klade důraz na setkávání s příslušníky jiných náboženství a podobně.

Již jsem zmínil jeden z podstatných aspektů transnacionalismu, migraci. Ta byla dlouho základním zdrojem dynamiky při konstituování a udržování transnacionálních formací. Díky migrujícím jednotlivcům a skupinám byla do nových prostředí implantována dosud nepřítomná či jen marginální náboženství, ideje, představy, kulturní normy a podobně, přičemž díky nově příchozím a příležitostným cestám do země či regionu původu byly udržovány vazby s domácím prostředím. S rozvojem moderních komunikačních technologií a zejména internetu koncem minulého století jsou však již tyto formace stále méně závislé na pohybu konkrétních migrantů. Vzniká tedy situace, kdy může být transnacionální charakter určité sociální formace (diaspory) založen na původní migraci, její aktivity v tomto transnacionálním rámci však již nejsou na migraci závislé. Podobně je tomu v případě haqqáníje, s jedním významným rozdílem. Jak konstatuje Nielsen, „Taríqa haqqáníja má nepochybně transnacionální charakter.“ Nicméně „tato komunita je jen okrajově konstruována okolo migrace. Pohyb lidí v síti, vedoucí k budování [komunit] v nových lokalitách, byl determinován spíše sítí samotnou.“<sup>11</sup> To musím na základě vlastního výzkumu potvrdit.<sup>12</sup> Tento rys také souvisí s okolnostmi, za jakých vznikaly první jednotlivé komunity taríqy v Evropě a jinde. Jejich vznik byl výsledkem cílené misijní činnosti šajcha Názima, kdy dokázal oslovit jednak skupiny migrantů, například Pákistánců v Anglii, jednak původní obyvatele daných zemí, kteří následně konvertovali a zejména oni stojí na Západě za fungováním center v konkrétních lokalitách. Tyto lokální skupiny, zastřešené autoritou šajcha Názima, pak často fungují do značné míry autonomně. Jak opět podotýká Nielsen, „na úrovni ideální konstrukce je proto taríqa transnacionální, zatímco na úrovni existence ve společnosti je lokální...vhodnějším termínem by mohlo být 'translokální'“.<sup>13</sup> Transnacionální charakter taríqy je nicméně zajištěn existencí jejích komunit v desítkách zemí světa, setkáváním jejích členů

*e) etnicko-náboženská, kdy se udržuje specifická národní či regionální forma islámu, f) behaviorální, kdy jsou vyjadřovány islámské zásady pouze skrze morální a rituální chování, g) ideologická, vyjadřující opozici nebo naopak souhlas s nějakým „oficiálním“ islámem. WAARDENBURG, 1988. Uvedeno v VERTOVEC, 2009, s. 154.*

11) NIELSEN, DRAPER, YEMELIANOVA, 2006, s. 113.

12) Většina pohybu v taríce, který ovšem nelze nazývat migrací, je motivována snahou navštívit šajcha Názima v jeho domově na Kypru nebo se s ním setkat na jiném místě při jeho cestách.

13) NIELSEN, DRAPER, YEMELIANOVA, 2006, s. 113.

zejména v samotném centru řádu, v Lefke, ale i v rámci virtuálních sociálních sítí, a samozřejmě zastřešující nezpochybnitelnou autoritou hlavy řádu, šajcha Názima, který deleguje pravomoci v rámci zmíněných komunit či lokalit.

Pokud jde o rituální praxi, v kontextu transnacionalismu se v rámci různých případových studií často hovoří o procesu modifikace, „modernizace“ rituálů či obecně náboženské praxe. Tento proces může být ospravedlňován potřebou přizpůsobit praxi potřebám či očekáváním lidí pocházejících z různých kulturních tradic. V případě haqqáníje může být taková modifikace legitimizována nejvyšší autoritou (například použití hudebních nástrojů při provádění *dhikru*), často však spíše zpětně a především kvůli snaze neodradit případné další konvertity od vstupu do *taríqy*. Nic jiného jí zřejmě často ani nezbývá, nad všemi aspekty fungování lokálních komunit nemůže mít kontrolu. V Anglii běžně dochází při provádění některých rituálů k využití prvků naqšbandijské tradici cizích, jako například známého mawlawijského vířivého tance.<sup>14</sup>

Důležitou roli v konceptu transnacionalismu hrají sociální sítě, ať už fyzické nebo virtuální, které mohou působit na udržování či posilování jednak individuální religiozity, jednak kolektivní i individuální náboženské identity. Skrze tyto sítě je propagována určitá představa o správné náboženské praxi, o zdrojích této praxe, o příslušné morálce či etice a podobně. Existence těchto sítí může mít vliv i na formální stránky organizace lokálních komunit a podobně. V případě haqqáníje hrají podstatnou roli dvě sítě, které se samozřejmě navzájem prolínají. Ta významnější spočívá ve fyzickém setkávání členů *taríqy* na různých místech „diaspory“, ale zejména v Lefke, v centru *taríqy* u samotného šajcha Názima. Dalo by se s určitou nadsázkou říci, že místní *derga*<sup>15</sup> má pro život *taríqy* (náboženský i kulturní) stejnou roli jako Mekka pro muslimy obecně. Na obou místech se setkávají lidé z různých prostředí, kultur, sdílují si své zkušenosti, navzájem se obohacují. Zároveň se v obou případech ocitají takřikajíc u základního zdroje svého světonázoru, kterým je v případě haqqáníje šajch Názim. Jeho vlastní cesty do různých lokálních komunit byly do nedávné minulosti také důležitým prvkem aktivit této sítě.<sup>16</sup> Kontakty v rámci druhé sítě se odehrávají v kyberprostoru, médiem je samozřejmě především internet.

K tématům, která nelze zcela pominout při zkoumání transnacionálních aspektů náboženských komunit, lze spolu s Vertovcem ještě přiřadit zejména vědomí globální náboženské identity, otázku vztahu náboženství a kultury, téma univerzality v protikladu k lokalizaci,<sup>17</sup> otázky spojené s určitými esencemi daných náboženských

14) NIELSEN, DRAPER, YEMELIANOVA, 2006, s. 106.

15) *Žáci taríqy tak označují místní komplex přiléhající k domu šajcha Názima, sestávající z mešity a dalších struktur.*

16) *Po roce 2001 již vzhledem ke svému pokročilému věku mimo Kypr necestuje.*

17) *Téma konstrukce místa, prostoru, lokality v rámci transnacionálního rámce je pro*

tradic, politickou aktivitu spojenou s konkrétním náboženstvím, již výše zmíněný vliv hostitelských prostředí na utváření či přetváření dané tradice, otázku interpretace minulosti či změny v charakteru zbožnosti.<sup>18</sup> Všechna tato témata jsou důležitá pro analýzu tzv. náboženské transformace, která je jedním z klíčových dílčích konceptů transnacionalismu.

Velice stručně jsem představil, v některých případech spíše jen uvedl, aspekty existence *taríqy* haqqáníja, jejichž analýzu by nemohl opominout antropolog (či vědec z příbuzných oborů) vycházející z metodologie transnacionální antropologie či prostě jen používající koncept transnacionalismu při zkoumání některých *taríq*. Protože je ale aktuální transnacionální charakter haqqáníje, jež nám slouží za příklad, zajišťován vedle existence centrální autority a její pozice v dané sociální síti především využitím internetu, představím nyní jeho roli podrobněji. Nebudu se však přitom omezovat striktně transnacionální perspektivou.

### **Naqšbandíja haqqáníja a internet**

Zájem o problematiku vztahu náboženství a médií nemá ve vědeckém bádání příliš dlouhou tradici, což vyplývá především z nesourodých povah těchto fenoménů (religiozita a technika). Je však zřejmé, že nástupem nových digitálních médií, především internetu, se otevřely mnohé, dříve pro náboženskou zkušenost nepředstavitelné možnosti, které posilují i zájem společenskovědních badatelů. Jak se internet stává běžnou součástí každodenních sociálních interakcí členů různých náboženských skupin a stoupenců rozličných věr, posiluje i úsilí vědců vztah náboženství a internetu teoreticky ukotvit a podrobovat jednotlivé případy intenzivnímu výzkumu.

Jak podotýká Zbíral, internet „nepředstavuje pouze médium, na němž se předávají staré formy náboženství; náboženství na internetu nabývají nových podob“.<sup>19</sup> Internet je tak chápán především jako sociální prostor, kde se podoba náboženství (praxe i věrouky) vyvíjí a kde se vytváří specifické sítě sociálních vztahů.<sup>20</sup> Vzhledem k takto

*mnohé obzvlášť přitažlivé. Jak poznamenává Vertovec, „někteří analytici tvrdí, že transnacionalismus změnil vztahy lidí k prostoru, zvláště vytvořením transnacionálních 'sociálních polí' nebo 'sociálních prostorů', které spojují a umísťují některé aktéry do více než jedné země.“ VERTOVEC, 2009, s. 12. Nabízí se zde jeden postřeh. Učení a mise šajcha Názima je vlastně uvědoměle transnacionální, to však není nijak překvapivé, když vychází z univerzalistických nároků islámu. Zajímavější je v této souvislosti jeden z deklarovaných atributů Velkého šajcha, kterým je schopnost být zároveň na více místech světa (haqíqat at-tajj) a to nejen duchovně, ale také fyzicky. Viz KABBANI, 2006, s. 220-235.*

18) VERTOVEC, 2009, s. 148-154.

19) ZBÍRAL, 2003, s. 3.

20) *Ibid.*: s. 6-10.

vymezené roli internetu je velmi podstatné nejen propracovanější teoretické vymezení, které by „vysvětlilo náboženské aktivity na internetu v kontextu širěji pojatých sociálních a kulturních procesů“, <sup>21</sup> ale i aplikování nových výzkumných metod, které by byly schopny postihnout co nejvíce aspektů tohoto vztahu. <sup>22</sup> Před badateli však stojí mnoho problémů, jak totiž podotýká Helland, internetové prostředí se neustále proměňuje a je velmi obtížné při definování obecnějších teoretických rámců udržet krok s jeho vývojem. <sup>23</sup>

Z interdisciplinární povahy této problematiky (tj. vztahu náboženství a internetu) vyplývá pozornost primárně dvou skupin vědců, z nichž každá do diskuse přináší pohled z perspektivy jednoho či druhého činitele daného vztahu. První skupinou jsou vědci z oboru mediálních studií, kteří primárně studují využívání médií v konkrétních situacích a jejich vlivy na uživatele. V této souvislosti operují s pojetím sociálně užívaných a socializovaných technologií a se skutečností, že internet „může jednoznačně být každodenně používán nejen k sociálním, ale i k náboženským účelům“. <sup>24</sup> Druhou skupinu tvoří především religionisté. V případě vztahu k internetu je zájmem především vlivy na kvalitu náboženské praxe zprostředkované či podpořené daným médiem, a to poskytnutím prostoru pro realizaci náboženských aktivit a uveřejňováním informací spojených s danou věroukou. Dalším aspektem je potenciál nových médií podílet se na vytváření identity dané náboženské skupiny, tj. na definování „self“, kdy stejně podstatné je setkávání s „other“ stoupenci dané věrouky i konfrontace s „other“ mimo ni. <sup>25</sup>

V rámci obou skupin se pak někteří badatelé táží po významu internetu ve vztahu k transnacionálnímu charakteru určitých náboženských skupin. Je totiž zřejmým

21) CAMPBELL, 2005, s. 1. Heidi se zkoumáním vztahu internetu a náboženství zabývá dlouhodobě a systematicky Viz zejména tituly *Exploring Religious Community Online* (2005) či *When Religion Meets New Media* (2010).

22) Výzkumníci by si neměli všimnout pouze obsahu konkrétních internetových stránek, ale je nutné postihnout autorské pozadí daného internetového zdroje (kdo jej vytváří, za jakým účelem, jaké k tomu využívá prostředky, na jaké další zdroje odkazuje, jaká je osobní historie tvůrce apod.) a věnovat zásadní pozornost jeho uživatelům (kdo stránky a jak často navštěvuje, jaké služby využívá, jak se k danému zdroji dostal a jaké další používá, co pro něj využívání daných internetových stránek představuje, definuje na jejich základě nějak svou identitu apod.).

23) HELLAND, 2005, s. 1.

24) CAMPBELL, 2005, s. 20.

25) PIRICKÝ, 2007, s. 21. Pirický konkrétně na příkladu Turků žijících v zahraničí ukazuje, že pro definování identity tureckých emigrantů a jejich potomků jsou média důležitá jako prostor pro setkávání s „other“ muslimy stejně jako konfrontace s evropskými „other“, a to s ohledem na „představu globální islámské „deteritorializované komunity věřících v Alláha“ (Ibid.: s. 6).

faktem, že má značný vliv jednak na organizování náboženských komunit na transnacionální úrovni, jednak na jejich konkrétní aktivity.<sup>26</sup> Tento vliv je však třeba nějakým způsobem konceptualizovat. Internet hraje také téměř nezastupitelnou roli ve vytváření „translokálních porozumění“. <sup>27</sup> Díky existenci určitých oficiálních webových stránek se v daném globálním společenství snižuje riziko dezinterpretace přinejmenším hlavních článků poselství formulovaného hlavní autoritou. Tak je tomu i v případě haqqáníje. Zde je také třeba dodat, že dosažení zmíněného translokálního porozumění dále předpokládá jeden hlavní dorozumivací jazyk, kterým je vzhledem k zaměření taríqy na Západ samozřejmě angličtina.

Badatelé si zároveň kladou otázku, jak webové stránky zaměřené na náboženství klasifikovat. Často je citováno dělení amerického sociologa Chrise Hellanda, který vytvořil dvě modelové kategorie a rozlišuje mezi „náboženstvím on-line“ a „on-line náboženstvím“. V prvním případě (náboženství on-line) se jedná o stránky oficiálních náboženských autorit, které primárně přináší informace pro své stoupence, zaměřují se na výklad věrouky a často odkazují na aktivity mimo síť (náboženství off-line). Důraz je zde kladen na „one to many“ komunikaci, tj. na tok informací od jednoho autora stránek (osoby či instituce) k většímu počtu uživatelů.<sup>28</sup>

Ke druhé skupině (on-line náboženství) řadí weby, které jsou založeny na on-line interakcích a tvoří prostor k samostatné účasti uživatelů. Nejedná se například o pouhé chatování či diskusní fóra, která mohou obsahovat i stránky oficiálních náboženských autorit. Uživatelé těchto stránek postupují dále. „Lidé své náboženství prožívají na a prostřednictvím internetu. Jednotlivci, kteří se účastní on-line náboženských aktivit, nerozlišují mezi svým životem a zkušenostmi off-line a svým životem a zkušenostmi on-line. ... Pro ně není internet nějakým 'jiným' prostorem, ale je pevnou součástí jejich každodenního života, oni pak pouze rozšiřují náboženské poselství a aktivity do tohoto prostředí.“<sup>29</sup>

Zbývá k tomuto problému přistupuje podobně, když rozlišuje mezi využíváním internetu jako nástroje (hlavně k získávání informací a komunikaci) a jako virtuálního prostoru, kde probíhají specifické sociální interakce. Podotýká však, že ten samý uživatel může některé stránky používat jako nástroj a záhy se interaktivně účastnit svébytných náboženských aktivit ve virtuálním prostoru (např. zapojit se do kyberobřadu).<sup>30</sup>

Pokud budeme chtít využít Hellandových kategorií pro internetové stránky vytvářené a provozované členy naqšbandíje-haqqáníje, zjistíme, že ty svým obecným

26) Viz například EICKELMAN, ANDERSON, eds., 1999.

27) VERTOVEC, 2009, s. 12.

28) HELLAND, 2005, s. 1-4.

29) Ibid.: s. 12.

30) ZBÍRAL, 2003, s. 6.

zaměřením a obsahem odpovídají sice primárně kategorii náboženství on-line, obsahují však zároveň prvky, které se z této kategorie poněkud vymykají.<sup>31</sup> Mezi nejdůležitější a je možné s jistotou rezervou říci oficiální stránky tariqy patří „Naqshbandi Sufi Way“, „SufiLive“, „The As-Sunnah Foundation of America“ a „Nur Muhammad“.<sup>32</sup> Za existenci všech stojí šajch Hišám Kabbání, Názimův chalífa ve Spojených státech. První ze jmenovaných představuje širší tradici naqšbandíje s podrobnými životopisy jednotlivých světců řádové silsily, přehledným způsobem seznamuje návštěvníka se základními články nauky a také podrobně uvádí skladby všech předepsaných rituálů, nacházejí se zde také přepisy promluv šajcha Názima a podobně. Zároveň je zde však například uvedena a rozpracována pozoruhodná možnost on-line iniciace do tariqy. Tento prvek, spolu s dalším odkazem na sociální síť „The Haqqani Fellowship“, kde se členové či sympatizanti tariqy dělí o své zážitky, chatují a podobně, by však již mohl patřit spíše do kategorie on-line náboženství.

Téměř striktně náboženský obsah mají stránky „SufiLive“, které jsou „oficiální mediální knihovnou mawlaná šajcha Názima ‘Ádila al-Haqqáního a súfijského řádu naqšbandíja-haqqáníja.“ Zde se archivují zejména video záznamy promluv (*suhba*) šajcha Názima a rituálů konaných v Lefke. Do první z Hellandových kategorií také rozhodně patří stránky „The As-Sunnah Foundation of America“ (AFSA). Ty se zaměřují především na výklad základních článků víry muslima, na výklad Koránu a tradice, na islámské právo, vždy samozřejmě z perspektivy haqqáníje. Poslední z výše uvedených stránek, „Nur Muhammad“ (světlo Muhammadovo), jsem mezi nejdůležitější zařadil z toho důvodu, že představuje způsob využití internetu k *da‘wě* (misii) v západním prostředí. Její úspěšnost nemohu hodnotit, šajch Kabbání však explicitně říká, že jsou „zaměřeny

31) Analýzou některých z těchto stránek se již z různých úhlů pohledu několik autorů zabývalo, viz například DAMREL, 2006 nebo SCHMIDT, 2004. Od doby vydání jejich publikací se však u některých pozměnil obsah, některé úplně zanikly. Zmínění autoři například odkazují na ženskou organizaci zaštitěnou haqqáníjí, Kamilat Muslim Women's Organization, založenou v roce 1997. K jejím aktivitám však na internetu nelze téměř nic nalézt, po rozkliknutí dříve snad relevantní adresy [www.kamilat.org](http://www.kamilat.org) se otevrou jakési pornostránky s německým textem. Z obavy před zavirováním počítače jsem nečetl celý text, ani jsem nerozkliknul další hypertextové odkazy. Lze se však domnívat, že může jít o formu kyberútoku, se kterými se samozřejmě nepotýká jen haqqáníja. V okně ve spodní části této „neislámské“ homepage se totiž nachází několik nadpisů, mezi nimi „ženské zdraví“, „domácí násilí“ či „ženský rozvodový právník“.

32) [www.naqshbandi.org](http://www.naqshbandi.org), [www.sufilive.com](http://www.sufilive.com), [www.sunnahfoundation.org](http://www.sunnahfoundation.org), [www.nur-muhammad.com](http://www.nur-muhammad.com).



na Američany a lidi ze Západu, kteří je čtou, protože nehovoří primárně o sufismu, mluví o kultuře a numerologii.”<sup>33</sup>

Spíše do kategorie on-line náboženství by patřily již zmiňované stránky „The Haqqani Fellowship”.<sup>34</sup> Ty jsou hlavní platformou širší transnacionální sociální sítě, pro vstup je již zapotřebí elektronické registrace. Mezi stránky spojené s haqqáníjí, které nelze jednoduše zařadit do kategorie náboženství on-line, pak patří ještě platformy pro uveřejňování videí, kanály „Sufilive” a „Mercy Love Oceans” na YouTube<sup>35</sup> a například seznamovací stránky „SufiLoveMatch”, „prvotřídní manželská služba pro následovníky súfijských taríq i pro jednotlivé muslimy inklinující ke spiritualitě.”<sup>36</sup>

Je možné dále s Hellandem podotknout, že je velmi složité přesně stanovit, které služby a informace na webových stránkách a portálech mají ještě náboženskou povahu a které již ne.<sup>37</sup> To jistě platí o e-shoppingových odkazech, na které lze narazit na většině uvedených stránek.<sup>38</sup> Tento e-shopping má přirozeně komerční povahu, nicméně nabízené produkty se vždy nějakým způsobem vztahují buď konkrétně k haqqáníji (např. Kabbáního knihy, *ta‘wídh* haqqáníje aj.) nebo obecně k sufismu či islámu.

Ne na všechny druhy stránek lze použít ony ideální Hellandovy kategorie. Takovým případem jsou Kabbáního stránky reprezentující organizaci „The Islamic Supreme Council of America”.<sup>39</sup> Tato organizace je sice přirozeně zakotvená v tradici haqqáníje, její aktivity nicméně zřetelně vystupují z čistě náboženského rámce. Její stránky reprezentují politickou aktivitu šajcha Kabbáního ve Spojených státech.<sup>40</sup> Kabbání se zde snaží vystupovat jako ideální reprezentant umírněného islámu, jako nejvhodnější partner pro administrativu země. V rámci těchto snah se také v minulosti dopustil některých kontroverzních výroků o místním islámském radikalismu, kterými proti sobě popudil většinu ostatních muslimských organizací.

Internet má pro haqqáníji značný význam. Skrze správu příslušných stránek a portálů je podporována misie (*da‘wa*), posilována identita již iniciovaných členů taríqy, těm se zde také dostává výkladu k nejrůznějším náboženským otázkám, návodů ke správnému provádění rituálů a podobně. Skrze ně je šířeno a udržováno poselství hlavy

33) Ze záznamu suhby z 9.6.2010. Dostupné na [http://www.sufilive.com/What\\_Does\\_Mawlana\\_Shaykh\\_Nazim\\_Say\\_About\\_NurMuhammad\\_com\\_-2492-print.html](http://www.sufilive.com/What_Does_Mawlana_Shaykh_Nazim_Say_About_NurMuhammad_com_-2492-print.html)

34) [www.haqqanisoul.com](http://www.haqqanisoul.com)

35) [www.youtube.com/sufilive](http://www.youtube.com/sufilive) a [www.youtube.com/mercyloveoceans](http://www.youtube.com/mercyloveoceans).

36) [www.sufilovematch.com](http://www.sufilovematch.com)

37) HELLAND, 2005, s. 5.

38) Jde o „Islamic Shopping Network”, [www.isn1.net](http://www.isn1.net)

39) [www.islamicsupremecouncil.org](http://www.islamicsupremecouncil.org)

40) Deklarované cíle organizace na <http://www.islamicsupremecouncil.org/home/about-us.html>

řádu, šajcha Názima a také potvrzována jeho autorita a výjimečnost. Schmidtová si kladie otázku, zda osobní charisma šajcha (kterým nepopíratelně disponuje) může působit i prostřednictvím internetu. Sice na tuto otázku zcela jasně neodpovídá, nicméně na základě analýzy tří z webových stránek provozovaných haqqánijí dochází k závěru, že „autorita a osobní kvality Kabbáního a Názima jsou centrálním aspektem domácích stránek řádu“, přičemž tyto stránky ilustrují možnosti úspěšného „spojení tradičních náboženských poselství s moderními technologiemi a jejich podporování skrze ně.“<sup>41</sup> Nakonec je ještě třeba zmínit aspekt ideologického soupeření haqqánije se salafijou, které nachází prostor často právě na internetu a v rámci uvedených stránek se s ním lze setkat relativně často. Kořeny této animozity jsou hluboké.<sup>42</sup> Salafijští (případně wahhábiští) duchovní tradičně pro sufismus nemají pochopení a odsuzují množství jeho projevů buď jako nepřipustné novátorství (*bid'a*) nebo přidružování (*širk*). Šajch Názim i šajch Kabbání nevynechají téměř žádnou příležitost, aby napadali a vyvraceli jejich argumenty a jedním dechem je obviňovali z ignorance a extremismu. A protože také salafija je globálním hnutím jdoucím napříč hranicemi států, je možné říci, že se v pro ně nejpríhodnějším prostředí střetávají dva transnacionální projekty.

#### References:

BAUMANN, Martin (1995): Conceptualizing Diaspora: The preservation of religious identity in foreign parts, exemplified by Hindu communities outside India. *Temenos* 31: 19-35.

CAMPBELL, Heidi (2005): Spiritualizing the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1.1. Dostupné na <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2005/5824/pdf/Campbell4a.pdf>

CAMPBELL, Heidi (2005): *Exploring Religious Community Online: We are one in the network*. Peter Lang Publishing.

CAMPBELL, Heidi (2010): *When Religion Meets New Media*. London: Routledge.

COHEN, Robin (1997): *Global Diasporas: An Introduction*. London: University College London Press.

DAMREL, David (2006): Aspects of the Naqshbandi-Haqqani order in North America, in: Malik, Jamal a Hinnells, John, eds., *Sufism in the West*, s. 115-126. London: Routledge.

EICKELMAN, Dale a ANDERSON, Jon eds., (1999): *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.

HELLAND, Chris (2005): Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1.1. Dostupné na <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2005/5823/pdf/Helland3a.pdf>

41) SCHMIDT, 2004, s. 126. Ve své studii také dochází k závěru, že existence relativně velkého množství stránek haqqánije sdělující neustále téměř totéž je dána snahou o vyvolání dojmu větší úspěšnosti *tariqy*, případně větší autority šajcha, než odpovídá realitě. Přímě říká, že „kvantita je zde argumentem pro autoritu“ (ibid: s. 118). Domnívám se, že jde o velice přesný postřeh. Některé stránky se zdají skutečně sloužit tomuto účelu, nemají žádný specifický obsah, např. <http://sufismcentre.homestead.com/index.html>.

42) Historické kořeny tohoto konfliktu zkoumá například PESKES, 1999, s. 145-162.

HINNELLS, John (1997): Comparative reflections on South Asian religion in international migration, in: Hinnells, John, ed., *A New Handbook of Living Religions*, s. 819-847. Oxford: Blackwell.

KABBANI, Hisham Muhammad (2006): *The Sufi science of self-realization: a guide to the seventeen ruinous traits, the ten steps to discipleship and the six realities of the heart*. Louisville: Fons Vitae.

KŘÍŽEK, Daniel (2008): Ibiza: dhikr s Našbandíjou Haqqáníjou. *Nový Orient* 63(4): 34-37.

KŘÍŽEK, Daniel (2009): Postavení šajcha v súfijském řádu Naqšbandíja Haqqáníja. *Sacra* 7(1): 39-57.

KŘÍŽEK, Daniel (2011a): Súfismus na Západě: taríqa naqšbandíja haqqáníja. *Acta FFZČU* 1/11: 169-189.

KŘÍŽEK, Daniel (2011b): Dhikr v pojetí naqšbandíje haqqáníje: Kontext a struktura rituálu. *Religio* XIX(2): 201-222.

NIELSEN, Jorgen, DRAPER, Mustafa, YEMELIANOVA, Galina (2006): Transnational Sufism: the Haqqaniyya, in: Malik, Jamal a Hinnells, John, eds., *Sufism in the West*, s. 103-114. London: Routledge.

PESKES, Esther (1999): The Wahhabiyya and Sufism in the Eighteenth Century, in: De Jong, F. a Radtke, Bernd, eds., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, s. 145-162. Leiden: Brill.

PIRICKÝ, Gabriel (2007): Transnationalism, diaspora and Islam among the Turks. *Asian and African studies* 16(1): 3-21.

RUDOLPH, Susanne Hoeber (1997): Introduction: Religion, states and transnational civil society, in: Rudolph, Susanne Hoeber a Piscatori, James, eds., *Transnational Religion and Fading States*, s. 1-24. Boulder: Westview Press.

SCHMIDT, Garbi (2004): Sufi Charisma on the Internet, in: Westerlund, David, ed., *Sufism in Europe and North America*, s. 109-126. London: RoutledgeCurzon.

VERTOVEC, Steven (2009): *Transnationalism*. London: Routledge.

WAARDENBURG, Jacques (1988): The institutionalization of Islam in the Netherlands, in: Gerholm, Tomas a Lithman, Yngve Georg, eds., *The New Islamic Presence in Europe*, s. 8-31. London: Mansell.

ZBÍRAL, David (2003): *Náboženství a internet*. Dostupné na [www.david-zbiral.cz/nabinternet.htm](http://www.david-zbiral.cz/nabinternet.htm)

#### **Internetové odkazy:**

<http://www.islamicsupremecouncil.org/home/about-us.html>

[http://www.sufilive.com/What\\_Does\\_Mawlana\\_Shaykh\\_Nazim\\_Say\\_About\\_NurMuhammad\\_com\\_-2492-print.html](http://www.sufilive.com/What_Does_Mawlana_Shaykh_Nazim_Say_About_NurMuhammad_com_-2492-print.html)

[www.haqqanisoul.com](http://www.haqqanisoul.com)

[www.islamicsupremecouncil.org](http://www.islamicsupremecouncil.org)

[www.isn1.net](http://www.isn1.net)

[www.naqshbandi.org](http://www.naqshbandi.org)

[www.nurmuhammad.com](http://www.nurmuhammad.com)

[www.sufilive.com](http://www.sufilive.com)

[www.sufilovematch.com](http://www.sufilovematch.com)

[www.sunnahfoundation.org](http://www.sunnahfoundation.org)

[www.youtube.com/sufilive](http://www.youtube.com/sufilive) a [www.youtube.com/mercyloveoceans](http://www.youtube.com/mercyloveoceans).

**Daniel Boušek**

## ***Sa'īd ibn Ḥasan z Alexandrie: Židovský konvertita k islámu a jeho důkazy Muḥammadova proroctví z hebrejské Bible***

***Sa'īd ibn Ḥasan of Alexandria: The Jewish Convert to Islam and his proofs of Muḥammad's prophethood***

*The article deals with a polemical treatise Masalik al-nazar (1320) of Sa'īd ibn Ḥasan, a Jewish convert to Islam from Alexandria. Since Sa'īd did not succeed with his attempt to organize a disputation with the spiritual leaders of the Jews and the Christians, he put his polemical arguments on paper. The author gives in the treatise a long list of putative prophecies concerning the prophet Muhammad and Islam culled from the Hebrew Bible, which bear witness to Sa'īd's unfamiliarity with the Muslim polemical literature. In so doing, when unable to shut down the houses of prayer of "protected people" altogether, he aimed at least to persuade the Muslim authorities to eradicate the pictures and the statues from them.*

*Masalik al-nazar contains inter alia interesting biographical parts describing the author's process of conversion which was triggered by a dream vision urging him to convert. The treatise offers a valuable testimony to aggravating social conditions of the non-Muslim minorities in the Mamluk Egypt and Syria.*

**Klíčová slova:** Sa'īd ibn Ḥasan, polemická literatura, mamlúcké období, konverze, znamení Muḥammadova proroctví

**Key words:** Sa'īd ibn Ḥasan, polemics literature, Mamluk period, conversion, signs of Muḥammad's prophethood

Mamlúcké období (1250–1517) lze s trochou nadsázky označit za „zlaté období“ islámské polemické literatury. V této době vznikla celá řada polemik s křesťanstvím a judaismem a právních dobrozdání pojednávajících o zákonnosti zaměstnávání „chráněného obyvatelstva“ (*ahl al-ḡimma*), tedy křesťanů a Židů, ve státní administrativě a bourání jejich sakrálních staveb. Ne náhodou. Badatelé vládu mamlúků v Egyptě a Sýrii, rozprostírající se mezi mimořádně tolerantními režimy Fátimovců a Ajjúbovců (969–1250) a Osmanské říše, právem označují za éru zvýšené intolerance sunnitského islámu vůči nemuslimským a nesunnitským menšinám.<sup>1</sup> Doboví autoři na stránkách svých polemických děl a právních dobrozdání (*fatwā*, pl. *fatāwā*) mimo jiné prokazovali Prorokovo tvrzení obsažené v Koránu (61:6), že svatá Písma křesťanů a Židů ohlašují příchod proroka, který se bude jmenovat Aḥmad.<sup>2</sup> Jelikož medínští Židé takové tvrzení pochopitelně popírali, obvinil je Muḥammad z pozměnění a zfalšování vlastních Písem (tzv. *taḥrīf*). K Muḥammadově poněkud nejednoznačné tezi muslimští teologové v průběhu dějin zastávali různá stanoviska. Někteří za zfalšovaný prohlašovali text Písma (*taḥrīf al-naṣṣ*), jiní jeho interpretaci (*taḥrīf al-ma'ānī*). Oba názory existovaly vedle sebe od raného stadia muslimské exegeze Koránu.<sup>3</sup>

Předpovědi příchodu Muḥammada a islámu v Bibli spolu s tezí o jejím zfalšování a abrogaci předchozích zjevení islámem tvořily po staletí páteř muslimské polemiky s vlastníky Písma (*ahl al-kitāb*), tj. křesťany a Židy. Jestliže v polovině osmého století muslimové na výzvu Jana Damašského (z. 750), aby z Bible citovali verše předpovídající jejich proroka, ještě „zahanbeně mlčeli“,<sup>4</sup> polemická korespondence mezi byzantskými vládci či teology a jejich umajjovskými a abbásovskými protějšky již na konci téhož století oplývá biblickými verši vztaženými na Muḥammada, které se řadí do klasického repertoáru muslimské polemické literatury.<sup>5</sup> Pomocnou ruku muslimům v „hledání“ Muḥammada v Bibli podali díky své znalosti Písma především konvertité z řad Židů a křesťanů, přičemž posledně jmenovaní navíc mohli čerpat ze sbírek christologických pasáží, tzv. *testimonií*,<sup>6</sup> u nichž stačilo mesiáše zaměnit za Muḥammada. Paralelně

1) BOSWORTH, C. E., 1979–1980, s. 11–36.

2) Muslimská tradice vkládá Muḥammadovi do úst výrok, podle něž jej předpovídal prorok Izajáš ve verši 42,2–3. DE GOEJE, Michael Jan, 1897, s. 179–185. Korán (21:105) cituje explicitně hebrejskou Bibli pouze jednou, a to žalm 37,29.

3) WANSBROUGH, John, 2004, s. 189–190; GOLDZIHNER, Ignaz, 1878, s. 364–372.

4) SAHAS, Daniel John, 1972, s. 135, 80–81; BECKER, Carl Heinrich, 1912, s. 175–195, zvl. 181.

5) DUNLOP, Douglas Morton, 1968, s. 106–115, 112–114; JEFFERY, Artur, 1944, s. 327; CHEIKHO, Louis P., 1923, s. 10–11, 12–14, 21–22.

6) Církevní otcové věnovali značnou část svého oeuvre důkazům ze Starého zákona, jimiž prokazovali Ježíšovo mesiášství, abrogaci židovského náboženského práva a postavení církve jako pravého Izraele. Apologeti Justian Martyr (z. kol. 165), Melito ze Sardis

s touto literaturou se rozvíjel i specifický literární žánr zvaný *důkazy* nebo *znamení prorockví* (*dalā'il* nebo *a'lām al-nubūwa*), jehož součástí tvořily seznamy biblických veršů ohlašujících příchod islámu a jeho proroka.<sup>7</sup> Tím se výčet polemičké nebo apologetické literatury zdaleka nevyčerpává, jak dosvědčuje letmé prolistování průkopnické monografie Moritze Steinschneidera,<sup>8</sup> na niž navázaly práce pozdějších autorů.<sup>9</sup>

Paralelně s touto literaturou vznikala v mamlúckém období právní dobrozdání a polemičké pamflety, které se vyjadřují k otázce postoje *šarī'y*, islámského zákona, k zaměstnávání nemuslimů ve státní správě a statusu jejich sakrálních staveb. Zavržení kostelů a synagog prosazuje pojednání *Mas'ala fī'l-kanā'is* slavného ḥanbalovského teologa Taqījuddīna ibn Tajmīji (1263–1328), jenž rovněž svými teologickými díly podněcoval k averzi vůči nemuslimům a stavěl se za jejich propouštění z úřadů.<sup>10</sup> Na něj navázali 'Abdulḥaqq,<sup>11</sup> Taqījuddīn al-Subqī (1353),<sup>12</sup> Ibn Ḥaḡar (ohledně synagogy v Káhiře),<sup>13</sup> Ibn 'Ubajja (*fatwā* ve věci tzv. „Rambanovy“ synagogy v Jeruzalémě, 1474),<sup>14</sup> Naḡmuddīn ibn al-Rif'a (kostely a synagogy v Egyptě)<sup>15</sup> a dochovala se i sbírka dobrozdání všech čtyř právních škol ve věci kostelů v Káhiře, vydaná al-Damanḥūrīm.<sup>16</sup> K těmto dílům se řadí rovněž spis *Masālik al-naẓar fī nubūwat sajjid al-bašar* (*Stezky zkoumání o prorockém poslání pána lidstva*) z pera Sa'īda ibn Ḥasana z Alexandrie, židovského

(z. kol. 190) a Tertullianus (z. 220) vypracovali velký počet těchto testimonií Starého zákona, z nichž se posléze sestavovaly sbírky, jako např. *Ad Quirinum* biskupa Cypriana (z. 258). K přehledu a ukázkám z pozdějších testimonií viz DAHAN, Gilbert, 1998, s. 42–53.

7) Rozvinutou profetologii obsahují knihy al-Ġāḡiẓe (z. 869) Ḥuḡaḡ al-nubūwa (*Důkazy prorockví*), Ibn Qutajby (z. 889) *Dalā'il al-nubūwa* (*Důkazy prorockví*), al-Māwardīho (z. 1058) *A'lām al-nubūwa* a především 'Alīho ibn Rabbana, nestoriánského konvertity k islámu, který do *Kitāb al-dīn wa'l-dawla* (sepsáno asi 855) zařadil přibližně sto třicet „svědeckých“ pasáží z Bible. STROUMSA, Sarah, 1985, s. 101–114; BROCKELMANN, Carl, 1898, s. 2–59; MARGOLIOUTH, D. S., 1930, s. 165–182.

8) STEINSCHNEIDER, Moritz, 1877.

9) Za všechny uvedme LAZARUS-YAFEH, Hava, 1992, a ADANG, Camilla, 1996.

10) FRITSCH, Erdmann, 1930, s. 25–33; MORABIA, Alfred, 1979, s. 91–122, 77–107.

11) SCHREINER, Martin, 1895, s. 212–221.

12) WARD, Seth, 1989, s. 169–188.

13) GOTTHEIL, Richard J. H., 1908, s. 351–414.

14) GOITEIN, Shelomo Dov, 1948–49, s. 18–32. Podrobnou historii právní procedury zbourání a následného znovuvystavění synagogy líčí MUČĪRUDDĪN AL-'ULAJMĪ, 1966, sv. 2, s. 300–314.

15) WARD, Seth, 1999, s. 70–84.

16) PERLMANN, Moshe, 1975.

konvertity k islámu,<sup>17</sup> který lze zařadit mezi lidovou formu polemiky. Spis je předmětem této studie. Svě osobě, okolnostem své konverze k islámu a důvodům sepsání spisu autor věnuje poměrně rozsáhlé místo v jeho závěru, kde říká:

Věž, že jsem byl jedním z učenců Izraele, ale Bůh mne milostivě obdařil islámem. Stalo se to takto: Onemocněl jsem a navštívil mne lékař. <Můj stav se zhoršil natolik >, že mi už připravili rubáš. Tu se mi ve snu zdálo, jak ke mně někdo praví: „Zarecituj sůru *al-ḥamd*<sup>18</sup> a unikneš smrti.“ Ihned po procitnutí jsem přivolal jednoho člena muslimského soudu, který byl mým sousedem. Chytil jsem ho za ruku se slovy: „Vyznávám, že není božstva kromě Boha jediného, jenž nemá druhu, a vyznávám, že Muḥammad je Jeho služebník a posel, jehož poslal s vedením a náboženstvím pravdy, aby triumfovalo nad všemi ostatními náboženstvími. Zopakoval jsem vyznání a dodal: „Ty, jenž posiluješ srdce, posilni mne ve víře.“ Když jsem později vstoupil do mešity a spatřil muslimy seřazené v řadách jako anděly, uslyšel jsem ve svém nitru hlas, jak praví: „To je lid, jehož příchod radostně ohlašovali proroci.“ Jakmile vyšel kazatel oděný do látky utkané z černé srsti,<sup>19</sup> zmocnila na mě bázeň, a když udeřil mečem o kazatelnu,<sup>20</sup> prochvěla ta rána všemi mými údy. Když na konci kázání kazatel – toho dne zastával kazatelský úřad Ibn al-Muwaffaq z alexandrijského přístavu – pronesl slova sůry (16:90)<sup>21</sup> a začala modlitba, hluboce to mnou pohnulo. Řady muslimů mi připomínaly řady andělů a zdálo se mi, že v jejich pokleknutích a prostracích se zjevuje Bůh. Vnitřní hlas mi pravil: „Hle, Bůh se v průběhu věků zjevil Izraelcům dvakrát,<sup>22</sup> ale k tomuto národu promlouvá při každé modlitbě.“ Nabyl jsem jistoty, že jsem byl stvořen výhradně proto, abych se stal muslimem. Konvertoval jsem počátkem měsíce ša'bānu roku šestistého devadesátého sedmého.

V době konverze Sa'īda ibn Ḥasana k islámu v květnu 1298 v islámském světě ještě doznívaly otřesy mongolských vpádů, před jejichž náparem neobstál Bagdád (1258), hlavní město islámské kultury a sídlo chalífy, ani Aleppo a Damašek (1259–1260). Po počátečním

17) Text objevil a částečně uveřejnil GOLDZIHNER, Ignaz, 1895, s. 1–23. Edici celého textu společně s anglickým překladem pořídil WESTON, Sidney Adams, 1903, s. 312–383.

18) První sůra *al-fātiḥa*, „Otvíratelka knihy“; *al-ḥamd*, tj. chvála, se této sůře říká kvůli jejím úvodním slovům *al-ḥamd li-llāhi*.

19) Oficiální barva Abbásovců.

20) Ve městech, dobytých islámem mocí, držel kazatel v ruce při pátečním kázání, *chuṭṭab*, dřevěný meč nebo hůl. Viz LANE, Edward W., 1989, s. 90–91.

21) Druhá část pátečního kázání, která se nazývá *chuṭṭab al-na't*, končí vždy tímto veršem.

22) Tj. skrze Mojžíše a Ježíše.

šoku začal Írán opět povstávat z prachu rozvalin. Přelomovým datem se stal rok 1295, kdy se moci chopil mongolský chán Ġāzān (1295–1304), pravnuke velkého chána Hülegüho, a ve snaze nastolit ve své zemi mír a řád učinil několik dní po své intronizaci zásadní osobní i státnické rozhodnutí: zřekl se buddhismu a konvertoval k sunnitskému islámu. Tento krok znamenal triumf islámu nad mongolským šamanismem, buddhismem a nestoriánským křesťanstvím v Íránu. Změna náboženství vedla k tomu, že byla uvedena v platnost všechna ustanovení tzv. ‘Umarovy smlouvy (‘*ahd ‘Umar*),<sup>23</sup> týkající se „chráněného obyvatelstva“, včetně ničení sakrálních staveb křesťanů, Židů a buddhistů.<sup>24</sup> Ozvuky těchto událostí se donesly také do Damašku k Sa‘īdovi, který píše, že „král Ġāzān zničil domy modlitby na Východě“. V prosinci roku 1299 vstoupil Ġāzān triumfálně do Sýrie, v níž v bitvě poblíž Ĥimsu porazil vojska egyptského mamlúckého sultána al-Malika al-Nāšira Muḥammad Qalā’ūna (1299–1309) a zmocnil se i Aleppa a Damašku. Nedlouho poté mamlúci opět získali kontrolu nad Sýrií a Mongolové se ji znovu, a naposledy, pokusili dobýt. Tentokrát jim však mamlúci 20. dubna 1303 u Marġ al-ṣuffār poblíž Damašku zasadili drtivou porážku.<sup>25</sup>

Otázka statusu jednotlivých kostelů a synagog stála vždy v popředí konfliktu mezi muslimy a „chráněným obyvatelstvem“. Ne náhodou tvoří zákaz stavět nové sakrální stavby první článek ‘Umarovy smlouvy, která vymezuje závazky nemuslimů žijících na území islámu a definuje podmínky jejich tolerance islámskou společností; k možnosti rekonstrukce již stojících staveb zaujímají čtyři islámské právní školy různé postoje.<sup>26</sup> Takové pojetí samozřejmě pro nemuslimské komunity představovalo stálou hrozbu a nutnost dokazovat muslimským úřadům, že stáří daného kostela či synagogy předchází příchodu islámu. To bylo jistě v případě muslimy založených měst jako Bagdád, Káhira, Mahdija, Bašra, Kúfa nebo třeba Wāšit velmi složité a záleželo jen na vůli, či spíše zvůli panovníků, zda nařízení obsažená v ‘Umarově smlouvě uplatní, či nikoli. I právníci, kteří sepisovali výše uvedená právní dobrozdání, si byli vědomi pokulhávání reality za teorií. „Všechny zmíněné káhirské synagogy byly do jedné postaveny nově

23) Název ‘Umarovy smlouva je odvozen od jména druhého chalify ‘Umara ibn al-Chaṭṭāba, jež muslimská tradice považuje za autora smlouvy. Viz BOUŠEK, Daniel, 2011, s. 113–120.

24) HOWORTH, Henry H., 1927, sv. 3, s. 395–396. Historik Bar Hebraeus uvádí: „Ġāzān vydal nařízení o zničení kostelů, domů model a židovských synagog a o kněžích, kteří mají platit tribut a daně, přičemž s nimi má být potupně nakládáno. Žádný křesťan nebyl vídán bez opasku kolem pasu (zunnār) a žádného Žida nebylo lze potkat na ulici bez znamení na hlavě...“ FISCHER, Walter J., 1969, s. 121, pozn. 1.

25) HOWORTH, Henry H., 1927, sv. 3, s. 469–476.

26) BOUŠEK, Daniel, 2011, s. 120–135.



v období islámu, " uzavírá svůj výčet káhirských a fuṣṭāṭských synagog egyptský historik al-Maqrīzī (1364–1442).<sup>27</sup>

První snahy o prosazení tohoto článku 'Umarovy smlouvy se datují do období abbásovských chalífů Hārūnarrašīda (786–809) a al-Mutawakkila (847–861),<sup>28</sup> avšak teprve ve vypjaté atmosféře zhoršených křesťansko-muslimských vztahů mamlúckého období v důsledku bojů s křižáky a Mongoly vyvstala otázka sakrálních staveb nemuslimů s nebývalou intenzitou. Výrazným znakem doby se staly opakující se nepokoje namířené proti *ḡimmijūm*, jež vedly k jejich propouštění ze státní správy, nuceným konverzím a především k zavírání, záboru nebo destrukci kostelů a synagog. Muslimská společnost nyní oproti předchozím obdobím kladla větší důraz na aplikaci restriktivních opatření 'Umarovy smlouvy, jež s ještě větší naléhavostí vnímala jako právní základ postoje k *ḡimmijūm*, mající status *šarī'y*, islámského zákona. Při četbě pramenů můžeme opakovaně narážet na scény, kdy jsou zástupci jednotlivých nemuslimských komunit předvolováni před panovníka či soud, aby se veřejně zavázali k plnění 'Umarovy smlouvy, poté co členové jejich komunit (zhusta šlo o křesťany) nedbali některých jejích nařízení.

Zavřít kostely a synagogy a odstranit jejich výzdobu v podobě obrazů a soch je hlavním cílem také Sa'īdova spisu *Masālik al-naẓar*. Proč je podle Sa'īda tento úkol akutní právě nyní? Důvodem je přelom století islámského letopočtu a s ním spojená obava o osud islámu. Muslimové věří, že Bůh posílá na konci každého století obnovitele islámu. Podle tvůrců apokalyptických vizí provázejí tato přelomová data politické zvraty a nepokoje; prorocství tohoto typu nezůstala bez odezvy u muslimů při každém konci islámského století. Jestliže přijmeme tvrzení Havy Lazarus-Yafeh, že islámská představa „obnovitele náboženství“ (*muḡaddid al-dīn*) vyrůstá z judaismu,<sup>29</sup> není patrně náhoda, že nalezla v Sa'īdovi, bývalém vyznavači Mojžíšova náboženství, empatického stoupence. A nejen to, Sa'īd dokonce v Bibli „nalézá“ prorocství, že „na konci času“, tedy na konci sedmého století hiğry, opět dojde k obnově v islámu. Ať se Sa'īd tohoto „prorocství“ dobral jakkoli, Gázánova invaze do Sýrie mu poskytla jeho vítané potvrzení a on s horlivostí čerstvého apostaty považoval boření kostelů a synagog mongolským chánem na konci sedmého století hiğry za dílo Prozřetelnosti. Tutéž Boží inspiraci připisoval činu al-Malika al-Nāšira, který po návratu do Egypta po porážce Mongoly (1299) nechal „v souladu se vznešeným a přečistým zákonem islámu“ zavřít kostely a synagogy. Jestliže prve Bůh za bourání sakrálních staveb křesťanů a Židů odměnil Mongoly vítězstvím nad mamlúky, nyní pro změnu za totéž odměnil mamlúky vítězstvím nad Mongoly u Marğ al-šuffār (1303). Zdar či nezdar muslimských zbraní Sa'īd podmiňuje „naplněním“ článku 'Umarovy smlouvy ohledně sakrálních staveb nemuslimů. (Ač tento

27) AL-MAQRĪZĪ, 1998, s. 374.

28) AL-TURTŮŠĪ, 2006, s. 550.

29) LAZARUS-YAFEH, Hava, 1986, s. 99–108.

článek hovoří pouze o zákazu stavění nových kostelů, Saʿīd jej chápe jako imperativ zavřít stávající stavby.) Precedent čerpá opět z hebrejské Bible nebo přesněji řečeno z historie biblického Izraele, který své nepřátele porážel či jimi byl porážen v závislosti na tom, zda si sochy a obrazy dělal, nebo je naopak vymycoval.

Zavíráním kostelů a synagog al-Malikem al-Nāširem po porážce Mongoly Saʿīd míní káhirské události roku 1301, jež v jistém smyslu znamenají mezník ve vztahu muslimů a nemuslimů v Egyptě a Sýrii.<sup>30</sup> Roznětkou těchto událostí se stala návštěva maghribského vezíra<sup>31</sup> v Káhiře, který sultánovi sdělil, že zatímco v Maghribu „křesťané a Židé žijí v nejhorším ponížení a pohaně, nesmí jezdit na koních a pracovat pro sultána nebo v *dīwānu*, v Egyptě se oblékají do nádherných oděvů, jezdí na koních a mulách a zastávají nejvznešenější posty v administrativě, vykonávajíc tak moc nad muslimy“. Oprávněnost své stížnosti maghribský vezír podložil několika řádky a příklady z historie počínaje chalífou ʿUmarem ibn al-Chatṭābem, jejichž obsahem byl zákaz zaměstnávat nemuslimy.<sup>32</sup> Aby vezír předešel sultánově případné snaze ospravedlnit shovívavý postoj vůči *ḡimmijjūm*, předložil tradici, podle níž „smlouva udělující jim ochranu vypršela roku 600 (1203/4)“.<sup>33</sup> Sultán na vezírovo naléhání svolal soudce a předvolal představitele *ḡimmijjū*, kteří museli slavnostně slíbit, že budou bezvýhradně plnit ʿUmarovu smlouvu včetně zákazu služby v administrativě, jízdy na koních a mulách, nošení pásu (*zunnār*) a dalších odlišujících částí oděvu atd. Listy s rozhodnutím soudců byly posléze poslány do provincií Egypta a Sýrie s příkazem jejich aplikace. V rámci zmíněných opatření úřady zavřely také kostely (rozvášněný dav jich několik zbořil) a synagogy. Zatímco dva káhirské kostely mamlúcké úřady díky přímlově byzantského císaře a hodnotnému daru „krále Barcelony“ Jaima II. Aragonského již po třech letech (1304) dovolily otevřít,

30) Zpráv o této události je několik. Viz anonymní kroniku vydanou ZETTERSTÉEN, K. V., 1919, s. 84–89; AL-MAQRĪZĪ, 1998, s. 418–420; týž, 1939, s. 909–915; překlad BOUŠEK, Daniel, 2011, s. 172–174. Viz také LITTLE, Donald P., 1976, s. 554–559. Svědectví o těchto událostech podává roku 1673 židovský historik JOSEF SAMBARI v kronice *Sefer divrej Josef*, 1994, s. 232–237. Události roku 1301 shrnuje ASHTOR (STRAUSS), Eliyahu, 1944, s. 84–103.

31) Patrně vezír ḡafšovského vládce Tunisu a východního Alžírska.

32) ZETTERSTÉEN, K. V., 1919, s. 85.

33) Podobné tradice byly v Maghribu rozšířené a obecně přijímané. Na počátku 12. století např. tvrdil córdobský právník, že nalezl ve spisech Ibn Maarry tradici, podle níž původní Muḡammadova smlouva skýtala Židům ochranu na dobu pěti set let, tj. do roku 1106. Nepřijde-li do té doby mesiáš, Židé mají konvertovat k islámu. Konverzi Židů, požadovanou almorávidským vládcem Jūsufem ibn Tašifinem (1105), tehdy odvrátily tučný úplatek Židů z Luceny a umírněnost córdobského soudce Ibn Ḥamdāna. Viz DOZY, Reinhard, 1932, s. 158–159.

synagogy (a spolu s nimi některé kostely) musely na své otevření čekat celých deset let. Benevolentní postoj vlády vůči sakrálním stavbám křesťanů a Židů, v jehož pozadí stojí především snaha o udržení dobrých obchodních vztahů s aragonským králem, Sa'īd neschvaloval a zastával spíše přísný názor právníků.

Nemohl-li Sa'īd dosáhnout zavření kostelů a synagog, snažil se alespoň o ikonoklastickou agitaci. Jestliže hovoří o vítězství sultána al-Malika al-Nāšira nad Mongoly roku 1303 coby Boží odměně za zavření kostelů a synagog, jejich následné znovuotevření v něm vzbudilo obavy o osud muslimů a budoucnost jejich království při dovršení sedmi set solárních let od hiğry (1322) a podnítilo ho to k iniciování disputace s duchovními představiteli křesťanů a Židů. Během ní chtěl za přítomnosti sultána a muslimských učenců z textu Bible prokázat pravdivost hlavních polemických argumentů islámu proti vlastníkům Písma a nezbytnost odstranění soch z jejich modliteben. Svůj záměr a důvody, jež jej k tomu vedly, jakož i nezdar svého plánu, líčí Sa'īd následovně:

Věž, že Tóra a knihy proroků předpověděly vše, co se stane v izraelském království před jeho pádem. Tyto knihy také varovaly před rebeliemi, jež propuknou na sklonku sedmistého lunárního roku od Prorokova odchodu <z Mekky>, poněvadž Židé zfalšovali, přepracovali a pozměnili slovo Boží, popřeli a odmítli prorocký Vyvoleného a Mesiáše Ježíše, syna Mariina, a do modliteben vnesli obrazy a sochy. To je důvod, proč Bůh rozkotal království Izraelců. Prorokům, svým služebníkům, Bůh slíbil, že <jednou> tyto obrazy a sochy ze synagog a kostelů zmizí. A králi, jehož ruka je vymýtí, slíbil pevné království, dlouhý život, nepomíjející moc a poddanost králů země. Důkazem naplnění slibu je skutečnost, že na konci času, ohlášeného zjevenými knihami, tedy na konci sedmistého lunárního roku Prorokovy hiğry, Bůh rukou krále Ġāzāna zničil domy modlitby na Východě.<sup>34</sup> Vskutku, Ġāzān zvítězil nad vojsky muslimů.<sup>35</sup> Když se muslimové navrátili poražení <do Káhiry>, Bůh jim vnukl myšlenku zavřít v souladu se vznešeným a přečistým zákonem islámu chrámy nemuslimů. I učinili tak. Poté se muslimové opět vydali bojovat proti svým nepřátelům u Šaḡhabu<sup>36</sup> a Bůh jim dal zvítězit.<sup>37</sup>

34) V Iráku a Persii.

35) Sa'īd má na mysli bitvu 23. 12. 1299 poblíž Ḥimsu u Mağma' al-murūğ. Text sice hovoří o „vojscích muslimů“ na straně mamlúků, ale Ġāzān již tehdy také vyznával islám.

36) V pramenech se jako místo bitvy uvádí Ġabāğib, Šaḡhab anebo Marğ al-ṣuffār.

37) K bitvě, při níž egyptský sultán al-Malik al-Nāšir porazil mongolská vojska, došlo 20/21 dubna 1303 u Marğ al-ṣuffār.

Nejinak tomu bylo s Izraelci po celou dobu existence jejich království: když si dělali obrazy a sochy, nepřátelé je poráželi, jakmile je však vymýtili, své nepřátele poráželi a jejich království vzkvétalo.

Po návratu mamlúků z porážky nepřítele byly domy modliteb nemuslimů opět v rozporu s <‘Umarovou> smlouvou otevřené. To vida, zmocnila se mě horlivost pro Boha nejvyššího i obava o osud muslimů a budoucnost jejich království při dovršení sedmi set solárních let.<sup>38</sup> Veden láskou k Bohu jsem kvapně požádal o uspořádání disputace ve věci víry v Boha, jíž by se společně s muslimskými učenici za přítomnosti krále zúčastnilo deset rabinů a deset křesťanských kněží. V rukou by drželi Tóru, Evangelium, Žalmy a knihy proroků, na nichž bych ukázal, co ve slově Božím zfalšovali, přepracovali a změnili, a na základě slov Tóry, Evangelia, Žalmů a knih proroků bych podal nezvratné důkazy o <předpovědích> proroctví Vyvoleného čili Muḥammada ibn ‘Abdallāha ibn ‘Abdalmuṭṭaliba a předložil důkazy a argumenty pro odstranění obrazů a soch z kostelů. Kdyby se vše, co Bůh oznámil ústy proroků a poslů, v přítomnosti al-Malika al-Nāšira prokázalo, můj záměr by jistě došel uskutečnění.

Muftíové jednomyslně rozhodli: „Tento muž je blízek vznešenému Bohu a pomoci jeho záměru je povinností každého zákonného zástupce moci.“ Náboženští vůdcové svolili uspořádat disputaci a královi zplnomocněnci šestkrát písemně schválili její uspořádání v Egyptě a Sýrii. K disputaci však nikdy nedošlo. – Není moci a není síly leč u Boha vznešeného, mocného. *My Bohu patříme a my k Němu se navrátíme* (2:156)!<sup>39</sup>

Sa‘ídovo úsilí uspořádat disputaci s duchovními představiteli vlastníků Písma za přítomnosti muslimských učenců a sultána pravděpodobně potvrzuje další arabský pramen.<sup>40</sup> Píše se v něm o nejmenovaném židovském konvertitovi k islámu z Alexandrie, jenž, jak sám sděluje, neúnavným studiem Tóry dospěl k poznání nepravdivosti svého zděděného náboženství. Tento konvertita, jehož Strauss důvodně identifikuje se Sa‘ídem ibn Ḥasanelem,<sup>41</sup> se dostavil na sultánův dvůr s návrhem uspořádat disputaci mezi ním a židovskými učenici, aby za přítomnosti sultána a muslimských učenců ze svatých Knih Židů prokázal jak proroctví o příchodu Muḥammada a islámu v nich obsažená, tak jejich zfalšovanost. Sultánův dvůr však Sa‘ídovu náboženskou horlivost nesdílel a přikázal snaživého konvertitu „prolustrvat“. Vyšetřování ukázalo, že svým bývalým souvěrcům vyhrožuje, že

38) Výpočet 622 + 700 dá rok 1322.

39) WESTON, Sidney Adams, 1903, s. 356–358. Korán cituji v překladu Ivana Hrbka.

40) FAGNAN, Edmond, 1909, s. 110–111.

41) ASHTOR (STRAUSS), Eliyahu, 1944, s. 285–286.

jim uškodí svými znalostmi Tóry a jejich způsobu života. Správce proto nařídil Židy v souladu s 'Umarovou smlouvou před jeho počínáním chránit.

Poněvadž se Sa'īdovi kýženou disputaci uspořádat nepodařilo, rozhodl se své argumenty – naštěstí pro nás – svěřit alespoň papíru. Přesídlil z Egypta do Damašku a zde v Umajjovské mešitě podle svých slov 12. rabī' al-awwal 720 (22. květen 1320), dvaadvacet let po své konverzi a dva roky před příchodem obávaného sedmistého solárního roku, dopsal *Masālik al-naẓar*. Těžiště jeho polemiky tvoří citace těch pasáží hebrejské Bible, v nichž shledává odkaz na islám a Muḥammada. Tyto hebrejské „citace“ většinou transkribuje arabským písmem. Tím navazuje na praxi celé řady muslimských autorů historických děl nebo polemik s judaismem (al-Bīrūnī, al-Maqdisī, Ibn Qajjim al-Ġawzīja, al-Qarāfī a al-Kirmānī) a mezi nimi také několika židovských konvertitů k islámu, jako Abdulḥaqqa al-Islāmīho a Samaw'ala al-Maġribīho. Tyto transkripce nebyly vlastní jen polemikám v prostředí islámu. Asi sto let před Sa'īdem transkriboval hebrejské znění textu, tentokrát ovšem pomocí latinky, také židovský konvertita ke křesťanství, křesťním jménem Wilhelm, v traktátu *Bellum Domini adversus Iudaeos*. Tento konvertita z Bourges nabádal kopisty svého díla k pečlivému přepisu citací, aby se klerici jejich chybou kvůli zkomolené výslovnosti hebrejštiny při disputacích nestali terčem posměchu Židů.<sup>42</sup> Jestliže Wilhelm transkriboval hebrejské verše coby pomůcku určenou pro disputace, aby Židé nemohli popřít, že prorocká svědectví vskutku hovoří o Kristu, Sa'īd něco podobného patrně nezamýšlel. Jeho citace jsou natolik islamizované a tak často včítají Izmaelovo nebo Muḥammadovo jméno na místa, kde v originále čteme o Izákovi, že jimi mohl přesvědčit nanejvýš muslimy, věřící v to, že původní Mojžíši zjevená Tóra tyto zmínky obsahovala a Židé je v průběhu dějin v textu potlačili. Za všechny postačí zmínit údajnou Mojžíšovu modlitbu, již se dovolával Muḥammadovy přímlyvy: *zechor la-'avadecha le-avraham u-le-jišma'el* neboli: „Pamatuj na svou smlouvu s Abrahamem, v níž jsi mu slíbil, že skrze potomstvo Izmaelovo učiníš vojska věřících vítěznými“ (podle Dt 9,27).<sup>43</sup> Sa'īdovy emendace jsou snahou o rekonstrukci „původní“ Mojžíšovy Tóry.

Sa'īdem zmiňované „svědecké verše“ pojednávají v chronologickém pořadí o níže uvedených tématech:

1. Adam v rajske zahradě mluvil arabsky. Po vyhnání z ní arabštinu zapomněl a mluvil syrsky. Bůh jeho zármutek nad tím utěšil slovy: „Adame, netruchli. Arabsky hovoří obyvatelé rajske zahrady a v ráji tak bude hovořit tvé potomstvo.“
2. Po vyjití z archy se Noe odříkal svým ženám ze strachu, aby jeho potomstvo neutonulo při další potopě. Bůh k němu proto ve zjevení promluvil: „Noe, navrať se k svému lidu. Již více nezničím zemi,“ a dal mu spatřit v oblacích duhu, řka: „To je znamení mého slibu,

42) BLUMENKRANZ, Bernard, 1966, s. 278–279.

43) WESTON, Sidney Adams, 1903, s. 331.

že zemi již více nezničím potopou“ (podle Gn 9,11–13). Bůh mu ukázal budoucí proroky, mezi nimi i Muḥammada, a dodal: „Díky tomuto proroku zemi již nikdy více nezhubím potopou.“

3. Bůh Abrahamovi slíbil, že mu dá zemi (Gn 13,17) a požehná a rozplodí Izmaele, aby se stal mocným národem, z nějž vzejde Muḥammad. Slova *bi-m'od me'od*, „převelice“, ve verši Gn 17,20, jež polemici zmiňují snad nejčastěji,<sup>44</sup> Sa'īd vykládá buď jako *Aḥmad*, *Aḥmad*, *velice*, *velice*, anebo *mocný*, *mocný*. „Z Izmaelova potomstva nepovstal nikdo větší než Muḥammad.“

4. Bůh v Tóře (Gn 21,18) u pramene v Hiḡāzu řekl Hagar s malým Izmaelem: „Vstaň, vezmi chlapce a pečuj o něj, neboť z něj vzejde Muḥammad, a jeho potomstva bude jako hvězd na nebi“.

5. Před svou smrtí svolal Jákob syny a sdělil jim, co se stane na konci dní. Synové se zavázali uctívat Boha Abrahamova, Izmaelova a Izákova. Ze skutečnosti, že se Jákobova předpověď zároveň s Muḥammadovým jménem v tomto verši Tóry nenalézá, autor vyvozuje, že Židé jeho jméno vymazali.

6. K naplnění verše Nu 24,17: „Hledte, vyšla hvězda z rodu Izmaelova a podpírá ji arabský kmen. Jeho zjevením se zachvěla zem i s jejími obyvateli“ došlo pouze při Muḥammadovu příchodu.

7. Další předzvěst Muḥammadova prorockého úřadu Sa'īd nalézá ve verši Dt 18,18, který cituje hebrejsky a za slova z *jejich bratří*, u nichž se ostatní polemici spokojují s výkladem, že jde o bratry Izraelců, tj. Izmaelce,<sup>45</sup> rovnou vkládá „ze synů Izmaele“: „Pošlu vám proroka z vašich příbuzných, dětí vašeho bratra Izmaele, a do jeho úst vložím svá slova.“

8. „Znalci hebrejského jazyka“ se shodují na tom, že „hory Páranu“ a „desetitisíce svatých“ ve verši Dt 33,2 odkazují na hory Mekky, Muḥammadova rodiště, a na lid Ka'by.

9. Když Amálekovi vítězili v boji nad Izraelci, Mojžíš se modlil k Bohu, dovoláváje se Muḥammadovy přímlyvy: „Pamatuj na svou smlouvu s Abrahamem, v níž jsi mu slíbil, že skrze potomstvo Izmaelovo učiníš vojska věřících vítěznými“ (podle Dt 9,27). Bůh jeho modlitbu vyslyšel a dopřál Izraelcům vítězství nad Amálekovi skrze Muḥammadovo požehnání.

10. Autor poněkud překrouceně líčí příběh Akánovy krádeže (Joz 7), který vzal z kořisti Amálekoců zlatý kříž, kvůli němuž Jozuovo vojsko za trest třikrát utrpělo porážku. Jozue se po vzoru Mojžíše pomodlil k Bohu a při tom se dovolával Muḥammadovy přímlyvy. Bůh modlitbu vyslyšel a dal mu vítězství.

11. Paralelu k „Davidovu žalmu“: „Blaze vám, synové Izmaele, blaze vám. Z vašich řad bude poslán prorok: jeho ruka bude vyvýšena nad všechny národy a všechny národy budou podány jeho mocí“ Sa'īd nalézá v Gn 16,12. Zvěst obou pasáží se naplnila v Muḥammadovi.

12. Další ohlášení příchodu „proroka milosrdenství“ v „Davidově žalmu“.

44) COHEN, Mark R., 1994, s. 149–150.

45) ASHTOR (STRAUSS), Eliyahu (1946), s. 191–192.

13. Muḥammadův prorocký úřad ohlašuje Izajáš 1,2 („Slyšte, nebesa, budiž bezpečna, země, proč se chvěješ? On vám pošle proroka, v němž dojdeš slitování“).

14. Muḥammada ohlašují „Elijášovy svitky“: Když se vydal Eliáš na cestu v doprovodu sedmdesáti mužů a spatřil v Ḥiḡāzu Araby, pravil ke svým průvodcům: „Hleďte, to jsou ti, jimž připadne vlastnictví vašich nedobytných pevností.“ „Proroku Boží, co budou uctívat?“ otázali se. Odvětil jim slovy Iz 42,12 (citováno hebrejsky): „Z každé vyvýšené kazatelny budou vyznávat jedinnost Boží.“ Na dotaz průvodců, kdo jim ukáže cestu, Eliáš odpověděl hebrejsky *Ben nolah le-ven jišma'el jo'sijahu šmo*, což arabsky znamená: „Syn se narodí z potomstva Izmaele a jeho jméno bude spjato se jménem Božím: kde se zmíní jméno Boží, tam bude zmíněno i jeho jméno“ (podle 1K 13,2). „K tomu došlo pouze v případě Muḥammada,“ dodává Sa'īd.

15. Prorok Micheáš ohlašuje izraelskému králi Achabovi (autor zaměnil Jarobeáma za Achaba), že Bůh pošle proroka, jehož jméno *Jo'sijahu* bude spojeno se jménem Božím. S Muḥammadovým příchodem bude vymýcena modloslužba.

16. Modloslužebný izraelský král Menaše byl po porážce v bitvě vložen do dutiny ve své modle, pod níž zapálili oheň. Protože jej modlitby pronášené k modle nezachránily, obrátil se k Bohu v Muḥammadově jménu a ten jej zachránil.

17. Izraelský prorok Abdijáš se vydal do Ḥiḡāzu mezi Židy, kteří mu poskytli pohostinství. Prorok se rozplakal a na otázky po důvodu svého pláče odvětil: „Prorok, jemuž dá Bůh povstat mezi Araby a jemuž budou pomáhat andělé, zboží vaše domy, vaše ženy vezme do zajetí a z vašich synů učiní sirotky.“ Židé jej chtěli zabít, on jim však unikl.

18. Jákobův sen o žebříku (Gn 28,10–22). Na Jákobův dotaz, kdo je onen mocný lid, který vystupuje po žebříku s pěti příčkami do nebe, Bůh odpověděl, že jde o potomstvo Izmaele, které se modlí pět modliteb denně. „Když Jákob procitl ze sna, nařídil svým potomkům vykonávat pět modliteb. Bůh však Izraelcům v Tóře neustanovil modlitby, nýbrž pouze obětování obětí. Tento příběh z první knihy Tóry se nalézá za příběhem o Abrahamovi, Izmaelovi a Izákovi. Izraelci a jejich učenci se ale nepřestali modlit oněch pět modliteb, následující tak zvyklost svého děda Jákoba (v souladu s pravým textem Tóry, který znali). Izraelští proroci bez ustání ohlašovali příchod Muhammada, přísahali při jeho životě a přáli si žít za jeho časů, kdy se jim odkrijí věci skryté a oni spatří svůj lid seřazený v řadách při modlitbě, jak činí andělé.“ O tom hovořil prorok Samuel v podobenství (podle Iz 11,6–7), podle nějž se sejdou lev a medvěd u jednoho žlabu a levhart s kůzlem se pokojně setkají na jednom místě. Podobenství hovoří o rovnosti všech modlících se muslimů v řadách bez ohledu na sociální postavení.

19. O Muḥammadovi hovoří verš: „Hle, můj vyvolený služebník je u mne, syn mého milovaného. Vyvolil jsem ho a poslal k národům se spravedlivými ustanoveními“ (Iz 42,1), který Sa'īd připisuje Ezechielovi. Slova Gn 22,2 „Vezmi svého jediného syna, kterého miluji, a přines mi jej jako oběť“ se mohou vztahovat pouze na Izmaele, protože Izák tehdy ještě nebyl na světě a Abraham miloval výhradně Izmaele.

20. Předzvěst Muḥammadova prorockví byla dána posláním Ježíše, „který žil v době

učenců a filozofů, léčil slepé a malomocné, s Božím dovolením přiváděl k životu mrtvé a hlínu zformoval do podoby ptáčka“. Rabín Šim'on Ballaḡiš (tj. Šim'on ben Laḡiš) na shromáždění izraelských učenců jako důvod odmítnutí Ježíše Židy předložil Mojžišův výrok (Dt 34,10), podle nějž prorok poslaný na konci dní bude pocházet z potomstva Izmaele, nikoli Izraele. Křesťané jsou větší heretici než Židé, protože tvrdí, že Ježíšova dlaň, do níž byl vbit hřeb, stvořila nebesa a zemi, a ve svých kostelech jej zobrazují přibitého na kříži.

21. Mojžiš před svou smrtí žádal Boha, aby mu ukázal všechny národy až do dne zmrtevýchvstání. Když spatřil Muḡammada a jeho národ, byl do Tóry zjeven verš: „Hospodin přišel ze Sínaje a vzešel za Seíru, zaskvěl se z hory Páranu, objevil se s desetitisíci svatými; po pravici měl světlo a po levici oheň. Národy a kmeny se k němu shromáždily“ (podle Dt 33,2). Izraelští vykladači podle Sa'ida oheň interpretují jako vítězný meč Muḡammadův a světlo jako jeho zákon. V této souvislosti Sa'id předkládá příběh o Elijášově (jehož v duchu islámské tradice ztotožňuje s al-Chaḡírem) ohlášení sucha a jeho zápasu s Baalovými kněžími na Karmelu (1Kr 17–18).

22. Daniel interpretuje Nebúkadnesarovu snovou vizi sochy (Dn 2): anděl, který stál mečem soše hlavu, symbolizuje Muḡammada, očišťujícího zemi od modloslužby.

23. Různé druhy zvířat v Gn 15, 9–10 podle Sa'ida symbolizují různé národy, jež předcházely Muḡammadovu příchodu a zanikly. Ptáci symbolizují Izmaela a jeho potomstvo, tj. muslimy, jež ani nevyhyne, ani se až do dne zmrtevýchvstání nerozštěpí.

24. Ezechielovo vidění obživnutí suchých kostí (Ez 37,1–14) dosvědčuje, že „není boha kromě Boha jediného, jenž nemá společníka“. Autor tuto událost vkládá do dnů vlády bezbožného krále Jarobeáma, „neboť byl filozof“.

25. Tóra zná Muḡammada pod jménem *me'od me'od* (Gn 17,20) a knihy proroků jej znají pod jménem Jóšijáš (1Kr 13,2), které však židovští vykladači nepovažují za jména. Jejich tvrzení vyvrací fakt, že z potomstva Izmaelova nepovstal nikdo větší než Muḡammad. Jméno Jóšijáš je jedno z Božích jmen a užívá se pouze pro Muḡammada.

Svým spisem Sa'id sleduje tři cíle: prokázat na základě hebrejské Bible pravost Muḡammadova prorockví, pranýřovat přítomnost obrazů a soch v kostelích a synagogách (*sic*) a vyvrátit učení filozofů o věčnosti světa. I když zmiňuje některé tradiční argumenty muslimské polemické literatury, je zřejmé, že tuto literaturu příliš neznal, čemuž nasvědčuje skutečnost, že se omezuje na citace z hebrejské Bible a zcela opomíjí bohatý repertoár „svědeckých veršů“ z Nového zákona, který podle něj žádné odkazy na Muḡammada již neobsahuje. Text hebrejské Bible ve své snaze prokázat předzvědění Muḡammada nejen tendenčně vykládá a překládá, ale vkládá do něj i Muḡammadovo jméno. Pasáže hovořící o Jákobovi, Izákovi nebo domu Davidovu emenduje a na jejich místo systematicky vkládá Izmaele coby praotce Arabů, potažmo muslimů. Na řadě biblických příběhů, z nichž některé převyprávěl skoro k nepoznání, dokazuje, že zkázu biblického Izraele zapříčinilo uctívání soch. Křesťané si podle Sa'ida v tomto ohledu vedou hůř než Židé: nejen že v kostelích



uctívají obrazy a sochy, ale dokonce Ježíše zbožšťují. Nejinak je tomu s evangelií. Zatímco hebrejská Bible je navzdory svému zfalšování Židy plná výše uvedených zmínek o Muḥammadovi a vyvolenosti Izmaelova potomstva, evangelia, jež Sa'īd údajně důkladně prostudoval, žádné takové zmínky neobsahují. Z toho plyne, že jsou ještě zfalšovanější než hebrejská Bible. Sa'īdův názor nejspíš ovlivnilo učení teologa Taqījuddīna ibn Tajmīji, jenž působil v Umajjovské mešitě ve stejné době jako Sa'īd a prohlašoval, že současná evangelia na rozdíl od Tóry již téměř neobsahují žádné slovo Boží.<sup>46</sup>

Více než bývalí souvěrci byli Sa'īdovi trnem v oku křesťané. Jeho hněv se předně obrací proti užívání soch a obrazů v kostelích. „Neexistuje odpornější blasfémie“ než tvrzení křesťanů, že Ježíš, zobrazený v kostelích přibitý na kříži, svou „dlaní, do níž byl vbit hřeb, stvořil nebesa a zemi“. Podobné výtky Sa'īd adresuje i svým bývalým souvěrcům. Přestože je Bůh varoval před vytvářením soch a obrazů, dějiny Izraele oplývají příběhy, které ukazují, jak zhoubné následky mělo oslyšení Božího zákazu: 1. krádež zlatého kříže (sic) z kořisti Amálekoviců zapříčinila trojnásobnou porážku Jozuova vojska;<sup>47</sup> 2. bezbožní králové Izraele do modliteben umísťovali zpodobnění a sochy, protože Bůh jejich království vyvrátil;<sup>48</sup> 3. Bůh odňal Šalomounovi království kvůli malbě umístěné bez jeho vědomí v jeho domě;<sup>49</sup> 4. vedle soch a obrazů Ježíš zakázal i užívat krev a vepřové maso;<sup>50</sup> 5. Bůh pravil: „Buď proklet ten, kdo zhotoví kříž nebo obraz, kdo jim slouží a kdo to lidem dovozuje“ (podle Dt 27,15);<sup>51</sup> 6. zkázu prvního Chrámu zapříčinilo zhotovování soch a obrazů Jarobeámem a zabití proroků a zničení druhého Chrámu způsobil spor učenců o podstatu Boha, jeho atributy a slovo, jakož i odmítnutí mesiáše Ježíše;<sup>52</sup> 7. základy k uctívání modelovali filozofové, kteří vytvořili sochy a obrazy;<sup>53</sup> 8. důvod zániku izraelského království Sa'īd spatřuje ve vnášení soch a obrazů do modliteben; Bůh slíbil prorokům, že tyto obrazy a sochy jednou ze synagog a kostelů zmizí;<sup>54</sup> 9. dějiny Izraele ukazují, že kdykoli si Izraelci dělali sochy a obrazy, nepřátelé je poráželi, jakmile ale modly vymýtili, byli to oni, kdo vítězil a jejichž království vzkvétalo.<sup>55</sup>

Kará-li autor *Masālik al-naẓar* za uctívání soch křesťany více než Židy, ještě důrazněji odsuzuje filozofii a filozofy, jež označuje za úhlavní nepřátele Boha a proroků,

46) MORABIA, Alfred, 1979, s. 84–85.

47) WESTON, Sidney Adams, 1903, s. 328–329, 339.

48) Tamtéž, s. 339.

49) Tamtéž.

50) Tamtéž, s. 339–340.

51) Tamtéž, s. 341. Sa'īd překládá hebrejské pesel, „socha“, jako „kříž“, ʕalib.

52) Tamtéž, s. 349–350.

53) Tamtéž, s. 350.

54) Tamtéž, s. 356–357.

55) Tamtéž, s. 357.

neboť položili základy modloslužby zpodobňováním Boha sochami a obrazy. Mezi filozofy zahrnuje v podstatě všechny učence a náboženské vůdce stojící mimo islám včetně Nimroda a faraóna, kteří vystavěli pyramidy a obelisky, nebo modloslužebného izraelského krále Jarobeáma, který neodvrhl bezvěrectví, „protože byl filozof“.<sup>56</sup> Všichni filozofové věří ve věčnost světa, čímž se řadí „mezi nejhorší spodinu“. Popírají Stvořitele a jeho moc, uctívají planety a nedosáhli pravdy prorocství ani vznešeného postavení proroků.

Jejich inteligence se zastavila u nebeské sféry. Jestliže ani Platón a Aristotelés, jejich velikáni, nepoznali pravou podstatu těles, jak by se mohli dobrat poznání Stvořitelových slov oni? Proroci na rozdíl od nich pronikli za závoj, spojili se s nebeským světem a přinesli zprávu na základě Boží autority: Bůh stvořil svět z ničeho všemocnou mocí a silou, s nimiž se nedruží žádná slabost. Tóra začíná výrokem Vyvýšeného: *be-rešit bara'*, což znamená: „Bůh stvořil svět z ničeho“ (podle Gn 1,1).<sup>57</sup>

Po vyličení zhoubného vlivu filozofů se Sa'íd obrací proti jejich tezi o věčnosti světa. Předkládá tři scénáře vzniku světa: buď vznikl z věčné látky a formy, nebo nebeská sféra a její obsah pochází z věčné látky a stvořené formy, anebo ze stvořené látky a věčné formy. Všechny tři možnosti odmítá a jako jedinou správnou možnost postuluje stvoření. „Existence tohoto světa neboli nebeské sféry a toho, co zahrnuje, sestává z látky a formy, jež obě neexistovaly. To je ono nic, o němž hovořili všichni proroci a poslové.“<sup>58</sup>

Ačkoli Sa'íd užívá tehdejší filozofické výrazivo, způsob jeho uvažování a závěry, k nimž dochází, svědčí o tom, že ze soudobé filozofie znal pouze několik obecných tvrzení, která využil k „potření“ tolik nenáviděné filozofie.

Přestože o sobě Sa'íd po vzoru dalších konvertitů sebevědomě prohlašuje, že patří mezi „učence Izraele“ a že „zná dokonale Tóru“, předložené „důkazy“ Muḥammada prorocství mu pohříchu nedávají za pravdu a naopak prozrazují, že neoplýval hlubším židovským vzděláním. Hebrejskou Bibli cituje nepřesně nebo si přímo vymýšlí a některé výroky z knihy Izajášovy dokonce připisuje Samuelovi. Lépe na tom není ani se znalostmi dějin biblického Izraele. Vládu krále Jarobeáma v Damašku (*sic*) klade do doby působení proroka Ezechiela a počátky židovské sekty karaitů do doby babylónského exilu, kdy údajně sídlili v Ĥiḡāzu a prohlašovali Ezdráše za syna Božího, jak na jednom místě na adresu Židů enigmaticky prohlašuje Korán (9:30).<sup>59</sup> Označuje-li Goldziher Sa'ídovy znalosti

56) *Tamtéž*, s. 343, 347, 350.

57) *Tamtéž*, s. 350.

58) *Tamtéž*, s. 352.

59) *K Ezdráši v muslimské tradici viz LAZARUS-YAFEH, Hava, 1992, s. 50–74; AYOUB, Mahmoud, 1986, s. 3–18.*

filozofie za „bien superficielles“,<sup>60</sup> Fritsch o něm vůbec hovoří jako o „einen unegebildeten Menschen“. <sup>61</sup> Řada gramatických chyb navíc odhaluje, že ani arabština nebyla jeho silnou stránkou. Nic z toho mu však nebránilo nazvat svůj spis sebevědomě *al-Muḥīṭ* (*Všeza-hrnující*), „poněvadž zahrnuje veškeré základy exaktních věd, učení víry, rady <pravého> náboženství, pasáže určené pro prosté i vznešené“.

Za přímý podnět své konverze k islámu, vrátíme-li se k úvodní ukázce, autor označuje sen, jenž se mu zdál v době těžké nemoci. Sa'īd rozhodně nebyl jediným konvertitou, na počátku jehož „obrácení“ stál sen; sen hrál významnou transformační roli v autobiografických popisech konvertitů jak v islámském světě, tak ve středověké Evropě. <sup>62</sup> Se snem (nebo sny) se v kulturním kontextu islámu setkáváme také v narativu konverzí dvou židovských konvertitů: pololegendárního Ka'ba al-Aḥbāra z Jemenu<sup>63</sup> a bagdádského lékaře a matematika Samaw'ala al-Mağribīho (kol. 1125–1175), autora *Iḥḥām al-jahūd* (*Umlčení Židů*) – patrně nejpokladnějšího a nejvlivnějšího muslimského polemického díla proti judaismu. <sup>64</sup> Některé rysy Ka'bova příběhu se v líčení konverzí židovských intelektuálů, Samaw'ala nevyjímaje, opakují: 1. zázračné snové vize a 2. snaha intelektuálně ospravedlnit vlastní konverzi citováním a interpretováním biblických textů, které vzdor svému zfalšování obsahují předpovědi příchodu Muḥammada a islámu. <sup>65</sup> Racionalista Samaw'al význam svých snů, v nichž se mu zjeví proroci Samuel a Muḥammad, bagatelizoval a po čtyři roky je odmítal zveřejnit v obavě, aby jimi neznevážil svou osobu i konverzi. Opakovaně zdůrazňoval, že k poznání pravdy islámu nedospěl na základě snu; sen měl spíše funkci varovného impulzu, který mu dodal odvalu zpřetrhat svazky s vírou otců, a jen završil dlouhý a nezvratný proces konverze. Legitimním argumentem pro konverzi není náboženská zkušenost, nýbrž racionální úvaha, a proto i svou cestu k islámu popisuje jako intelektuální proces systematického studia. Sa'īd ibn Ḥasan na rozdíl od Samaw'ala žádný racionalista nebyl a svůj sen ani neskrývá, ani nebagatelizuje, nýbrž jej přijímá jako legitimní pokyn k okamžité konverzi.

60) GOLDZIER, Ignaz, 1895, s. 16.

61) FRITSCH, Erdmann, 1930, s. 25.

62) Žid Hermann-Juda ve 12. století v „autobiografickém“ díle líčí dva sny, které předcházely jeho konverzi, neoznačuje je však za její příčinu (tou byly rozum, dobré příklady křesťanů a milost), nýbrž dovršení dlouholetého procesu. SCHMITT, Jean-Claude, 2010, s. 85–137.

63) LEWIS, Bernard, 1984, s. 96–97.

64) Edici arabského textu spolu s anglickým překladem připravil Moshe Perlmann, viz SAMAU'AL AL-MAGHRIBĪ, 1964. K viděním Muḥammada ve snu viz GOLDZIER, Ignaz, 1912, s. 503–506. K snům v rabínském judaismu viz SLÁDEK, Pavel, 2008, s. 103–127.

65) STROUMSA, Sarah, 1995, s. 182.

V pravdivosti a jedinečnosti islámu Sa'ida neutvrzoval pouze pohled na řady modlících se muslimů, jež mu připomínaly anděly, ale především Korán, respektive učení o jeho zázračné nenapodobitelnosti (*i'ğāz al-qur'ān*). Úcta Arabů k arabštině stála od počátku islámu u zrodu názoru, že Korán, nestvořené Slovo Boží, je jediné a nejdůkaznější znamení pravosti Muḥammadovy zvěsti. Z diskusí o povaze zázraků a z dogmatu o nestvořenosti Koránu se posléze vyvinul koncept zázračné obsahové a formální nenapodobitelnosti Koránu, jejíž zárodek zaznívá již v Koránu samotném: *Tento Korán nemohl být vymyšlen nikým jiným kromě Boha* (10:37) nebo *Rci: „I kdyby se lidé a džinové spojili, aby něco podobného Koránu tomuto vytvořili, nebyli by schopni přijít s něčím podobným, byť by si vzájemně byli pomocníky“* (17:88).<sup>66</sup> Jako odborný termín se *i'ğāz al-qur'ān* začal užívat od konce 9. století a popisoval nejen jedinečný jazyk, styl a obsah Koránu, ale také Boží zásah, hatící každý pokus o jeho nápodobu. O tomto motivu Korán hovoří v souvislosti s výzvou k Arabům, *al-taḥaddī*, aby Korán napodobili, na niž nebyli s to adekvátně odpovědět:

*Jste-li na pochybách o tom, co jsme seslali služebníku Svému <tj. Muḥammadovi>, tedy přineste súru podobnou této ... Však neučiníte-li to – a vám se to věru nepodaří – pak střeďte se ohně, jehož palivem jsou lidé* (2:23–24).

Raní muslimští teologové zastávali k pojmu *i'ğāz al-qur'ān* rozličná stanoviska a někteří ho dokonce odmítali. Mu'tazilita al-Murdār (d. 840) se domníval, že člověk může předložit něco podobného Koránu, nebo dokonce lepšího, o což se například pokoušeli perský konvertita a velký stylista Ibn al-Muqaffa' (z. 757 nebo 759) a básník a agnostik Abū 'Alā al-Ma'arrī (z. 1058).<sup>67</sup> Mu'tazilita Ibrāhīm al-Nazzām (z. 846) zavedl termín *ṣarfā* („zabránění“, „odvrácení“), jenž vyjadřuje myšlenku, že zázračný charakter Koránu nespočívá ani tak na předpovědích budoucích událostí a na jeho nenapodobitelném stylu jako spíše na okolnosti, že Bůh zmaří každý pokus vytvořit něco podobného Koránu, čehož je v zásadě schopen každý, kdo vládne arabštinou.<sup>68</sup> Nicméně od 9. století spíše než obsah teologové zdůrazňovali formu, jazyk a styl Koránu, který byl považován za nepřekonatelný a bezprecedentní literární fenomén, který se již nikdy nebude opakovat, a za dokonalý zázrak, jenž je konečným a pravým důkazem Muḥammadova prorockví a zázračného charakteru jeho Knihy. I nadále však zaznívaly hlasy považující krásný styl Koránu vedle předvídání budoucích událostí jen za jeden z argumentů pro jeho zázračný charakter.

66) K *i'ğāzu* viz VON GRUNEBaum, Gustave E., 1969, s. 95–100.

67) K pokusům o napodobení Koránu viz GOLDZIHler, Ignaz, 1971, sv. 2, s. 205, 401–404; ABDUL ALEEM, 1933, s. 228–233. V Andalusii za vlády chalífy al-Ḥakama II. (961–976) byl odsouzen na smrt jistý Abū Ḥajr, který mimo jiné tvrdil: „Kdybych chtěl, vytvořil bych jiný a ještě lepší Korán.“ WASSERSTEIN, David J., 1987, s. 372.

68) MARTIN, Richard, C., 1980, s. 181.

Ještě než se obrátíme k Sa'īdovi, vyslechněme si názor již zmíněného křesťanského konvertity k islámu 'Alīho ibn Rabbana, neboť s tím Sa'īdovým v mnohém souzní. 'Alī spatřoval zázračný charakter Koránu jednak v jeho vznešeném obsahu (chvály Boha, výzvy ke konání dobra atp.), jednak ve stylistické kráse, s níž přišel neučený prorok (*ummī*).<sup>69</sup> „Právem lze Korán označit za prorocké znamení, protože od počátku stvoření a od chvíle, kdy lidé začali psát na pergamen, nevznikla podobná kniha.“<sup>70</sup> Také Sa'īd spatřuje *i'ğāz* Koránu v jeho stylistické kráse, ale oceňuje navíc i jeho výmluvnost a stručnost, s níž je schopen dvěma verši vyličit totéž, nač Tóra potřebuje několik stran. Estetické a literární kvality Koránu měl Sa'īd možnost ocenit hned v následujícím měsíci po své konverzi, měsíci ramadánu, za jehož nocí se tradičně veřejně recituje Korán. Svůj zážitek popisuje takto:

Když jsem v měsíci ramadánu naslouchal <recitaci> Koránu, shledal jsem, že se vyznačuje neobyčejnou výmluvností, rétorickou obratností a stylovou nenapodobitelností, neboť příběh, k jehož vyličení Tóra potřebuje několik stran,<sup>71</sup> <Korán> vyjádří jedním nebo dvěma verši. To je ona nenapodobitelná dokonalost Koránu (*i'ğāz*). Nikdo není schopen přednést jediný jemu podobný verš.<sup>72</sup>

Své pojetí *i'ğāzu* Sa'īd demonstruje na koránském výroku 5:20–21, k němuž poznamenává: „Tento příběh líčí Tóra na několika stránkách“ (doslova „ve dvou sešitech“).<sup>73</sup> S konceptem *i'ğāzu* se Sa'īd nemusel seznámit teprve po konverzi, ale ještě před ní z židovské literatury. Přestože téma *i'ğāzu* v muslimsko-židovské středověké polemice nezaujímalo významnou roli, polemicky na něj reagovalo několik židovských autorů včetně karaitů al-Qirqisāniho<sup>74</sup> a Jūsufa al-Bašīra<sup>75</sup> nebo rabanitů Mošeho ibn 'Ezry, Ibn Kammūny a Jehudy ha-Leviho. Posledně jmenovaný v první části knihy *Sefer Kuzari* argument *i'ğāzu* odmítá tvrzením, že otázku zázračnosti charakteru arabsky psaného Koránu není Nearab neumějící arabsky s to posoudit (I, 6); což však ha-Levimu nebránilo, aby sám užil některé typické

69) K termínu *ummī* viz GOLDFELD, *Isaiah*, 1980, s. 58–67.

70) 'ALĪ IBN RABBAN AL-TABARĪ, 1922, s. 50–56.

71) Doslova „ve dvou sešitech“.

72) WESTON, *Sidney Adams*, 1903, s. 355.

73) Už ale neuvádí, jaké pasáže se příběh týká. Orientální Židé obvykle počítali rozsah díla na sešity (arabsky *karārīs*, hebrejsky *qunṭresim* z latinského *commentarius*). Srov. BOUŠEK, Daniel – RUKRIGLOVÁ, Dita, 2010, s. 105, 239, 323.

74) Jeho polemika je nejobsáhlejší. Viz BEN-SHAMMAI, *Haggai*, 1984, s. 34–36.

75) SKLARE, David E., 1999, s. 153–159. O *i'ğāzu* Koránu dokonce napsal samostatné pojednání.

charakteristiky *i'ğāzu* k dokázání božského charakteru Mišny.<sup>76</sup> Samaw' al al-Mağribī přičítá důvod odmítnutí *i'ğāz al-qur'ān* Židy jejich nedostatečné znalosti arabštiny, která jim brání „rozeznat výmluvnost (*faṣāḥa*) od koktání (*'ajj*); to přesto, že žijí mezi muslimy“.<sup>77</sup>

Sa'īd ibn Ḥasanův spis *Masālik al-naẓar* je výmluvným dokladem vzrůstající vlny intolerance vůči křesťanům a Židům v druhé polovině třináctého století v Egyptě a Sýrii. V pozadí vzniku podobných dobových polemických spisů a výzev muslimských právníků k zavření sakrálních staveb „chráněného obyvatelstva“ a jeho propuštění ze státních služeb stál především sociálně-ekonomický boj proti nemuslimské (převážně křesťanské) inteligenci, která tradičně zaujímala posty ve státní správě.

Uspořádat disputaci se Sa'īdovi nakonec nepodařilo, ale argumenty, jež vtělil do *Masālik al-naẓar*, napomáhaly šířit náboženskou intoleranci a v dlouhodobé perspektivě přispívaly k tlaku na konverzi nemuslimského obyvatelstva k islámu a k zavírání kostelů a synagog. Sa'īdův polemický spis se nepochybně spolupodílel na vytváření atmosféry intolerance vůči nemuslimům, jejíž důsledky byly pro náboženské minority neblahé. Podle Gastona Wieta „mamlúcká vláda zasadila křesťanství v Egyptě *coup de grâce*. ... V tomto období (1250–1517) byla dokonána zkáza kostelů a klášterů, počet křesťanů se snížil na současná čísla a vymizel koptský jazyk.“<sup>78</sup> Ve stejném duchu hovoří Salo W. Baron, podle něhož konverze Židů k islámu v daném období „značně přispěly ke snížení židovské populace v mamlúckém státě“.<sup>79</sup> Jestliže sociálně a nábožensky motivované bouře roku 1301 v Káhiře, namířené proti *ḡimmijūm*, stály u zrodu Sa'īdovy snahy svolat disputaci, na nepokoje v roce 1321 a 1354, jež provázelo hromadné propouštění nemuslimů z úřadů a bourání či zavírání jejich sakrálních staveb, již lze pohlížet jako na naplnění programu vytýčeného v jeho *Masālik al-naẓar*.

76) „Mišna obsahuje mnoho čisté hebrejštiny, jež není převzata z Bible. Co se týče stručnosti jejího jazyka, nádhery a kvality uspořádání a rozsahu různých témat, jež diskutuje autoritativně a rozhodně, bez pochyb a dohadů, dosahuje nejzazší možné míry. Kdo se na ni dívá okem upřeným k pravdě, vidí, že člověk je s to sepsat něco podobného leč s Boží pomocí“ (III, 67). JEHUDA HA-LEVI, 1977, s. 141–142.

77) SAMAU'AL AL-MAGHRIBĪ, 1964, s. 26, 65.

78) Enzyklopaedie des Islam, sv. 2, s. 1071.

79) BARON, Salo Wittmayer, 1980, s. 183; odkazy na oboustranné konverze k a od judaismu viz na s. 381, pozn. 71. Roku 1302 v Káhiře spolu se svou rodinou a příbuznými konvertoval židovský soudce a lékař 'Abdulsajjid al-Isrā'īlī. Hostiny uspořádané na oslavu konverze se zúčastnili soudci a náboženští učenci a lidé jim vzdávali čest. GOLDZIHNER, Ignaz, 1901, s. 1–2; FAGNAN, Edmond, 1909, s. 113–114.

#### Prameny:

‘ALĪ IBN RABBAN AL-TABARĪ (1922): The Book of Religion and Empire. A Semi-Official Defence and Exposition of Islām Written by Order at the Court and with the Assistance of the Caliph Mutawakkil (A.D. 847–861) by ‘Alī Ṭabari, ed. a přel. A. Mingana, Manchester: Manchester University Press.

JEHUDA HA-LEVI (1977): Kitāb al-Radd wa-‘l-dalīl fī ‘l-dīn al-dhalīl (Al-Kitāb al-Khazarī), ed. David H. Baneth – Haggai Ben-Shammai, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, Israel Academy of Science and Humanities.

JOSEF SAMBARI (1994): Sefer divrej Josef, ed. Shtober Shimon, Jerusalem: Ben-Zvi Institute.

AL-MAQRĪZĪ (1998): Kitāb al-mawā‘iz wa‘l-i‘tibār bi-dhikr al-ḥiṭaṭ wa‘l-āthār, sv. 4, ed. Ch. al-Munšiḡ, Bejrūt: Dār al-kutub al-‘ilmīja.

AL-MAQRĪZĪ (1939): Kitāb al-sulūk fī ma‘rifat duwal al-mulūk, sv. 1, ed. M. M. Ziada, Káhira.

MUĠĪRUDDĪN AL-‘ULAJMĪ (1966), Al-Uns al-ġalīl fī ta‘rīḥ al-Quds wa‘l-Chalīl, sv. 2, Nadžaf.

SAMAU‘AL AL-MAGHRIBĪ (1964): Ifḥām al-yahūd. Silencing the Jews, ed. a přel. Moshe Perlmann, Proceedings of American Academy for Jewish Research 32.

AL-ṬURTŪŠĪ (2006): Sirāġ al-mulūk, sv. 2, ed. M. F. Abū Bakr, Káhira: Al-Dār al-miṣrīja al-lubnānīja.

#### Literatura:

ABDUL ALEEM (1933): ‘Ijāzu‘l-Qur‘an. Islamic Culture 7: 64–82, 215–233.

ASHTOR (STRAUSS), Eliyahu (1944): History of the Jews in Egypt and Syria under the Mamluks (hebrejsky), sv. 1, Jeruzalém: Mosad Harav Kook.

ASHTOR (STRAUSS), Eliyahu (1946): Methods of Islamic Polemics (hebrejsky), in: Memorial Volume for the Vienna Rabbinical Seminary, s. 182–197, Jerusalem: Ruben Mas.

ADANG, Camilla (1996): Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabbān to Ibn Hazm, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill.

AYOUB, Mahmoud (1986): ‘Uzayr in the Qur‘an and Muslim Tradition, in: Brinner, William M. – Fick, Stephen D., eds., Studies in Islamic and Judaic Traditions, sv. 1 [Brown Judaic Studies; no. 10], s. 3–18, Atlanta, Georgia: Scholars Press.

BARON, Salo Wittmayer (1980): A Social and Religious History of the Jews, sv. 17, New York – London: Columbia University Press; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

BECKER, Carl Heinrich (1912): Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung. Zeitschrift für Assyriologie 26: 175–195.

BEN-SHAMMAI, Haggai (1984): The Attitude of Some Early Karaites towards Islam, in: Twersky, I., ed., Studies in Medieval Jewish History and Literature, sv. 2, s. 3–40, Cambridge, MA – London: Harvard University Press.

BLUMENKRANZ, Bernard (1966): Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters, in: Wilpert, Paul, ed., Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch [Miscellanea Mediaevalia 4], s. 264–282, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

BOSWORTH, C. E. (1979–1980): The “Protected People” (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria. Bulletin of the John Rylands University Library 62: 11–36.

BOUŠEK, Daniel (2011): Právní postavení Židů v islámských zemích ve středověku, in: Šedinová, Jiřina et al., eds., Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu. Mezi integrací a izolací, s. 90–195, Praha: Academia.

BOUŠEK, Daniel – RUKRIGLOVÁ, Dita (2010): Maimonides: Výběr z korespondence, Praha: Academia.

BROCKELMANN, Carl (1898): Ibn Ġauzī’s Kitāb al-Wafā fī faḍā’il al-Muṣtafā nach der Leidener Handschrift untersucht, in: Delitzsch, Friedrich – Haupt, Paul, eds., Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft III, s. 2–59, Leipzig: Hindrichs.

- COHEN, Mark R. (1994): *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- DAHAN, Gilbert (1998): *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- DE GOEJE, Michael Jan (1897): Quotations from the Bible in the Qorān and the Tradition, in: Kohut, G. A., ed., *Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut*, s. 179–185, Berlin: S. Calgary.
- DOZY, Reinhard (1932): *Historie des musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l’Andalousie par les Almoravides (711–1110)*, sv. 3, Leyde: E. J. Brill.
- DUNLOP, Douglas Morton (1968): A Letter of Hārūn ar-Rashīd to the Emperor Constantine VI, in: Blaf, Matthew – Fohrer, Georg, eds., *In Memoriam Paul Kahle*, s. 106–115, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann.
- Enzyklopaedie des Islam (1927): Band II, Houtsma, M. Th. et al., eds., Leiden: E. J. Brill; Leipzig: Otto Harrassowitz.
- FAGNAN, Edmond (1909): Arabo-Judaïca, in: *Mélanges Hartwig Derenbourg (1844–1908)*, s. 103–120, Paris: Ernest Leroux.
- FATTAL, Antoine (1958): *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, Bejrūt: L’institut de lettres orientales.
- FISCHEL, Walter J. (1969): *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*, New York: Ktav Publishing House.
- FRITSCH, Erdmann (1930): *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau: Müller – Seifert.
- GOITEIN, Shelomo Dov (1948–49): Ibn ‘Ubayya’s Book on the Destruction of the Synagogue of the Jews in Jerusalem in 1474 (hebrejsky). *Zion* 13–14: 18–32.
- GOLDFELD, Isaiah (1980): The Illiterate Prophet (Nabī Ummī). An Inquiry into the Development of a Dogma in Islamic Tradition. *Der Islam* 57: 58–67.
- GOLDZIER, Ignaz (1912): The Appearance of the Prophet in Dreams. *Journal of the Royal Asiatic Society*: 503–506.
- GOLDZIER, Ignaz (1901): *Mélanges judéo-arabes*. *Revue des études juives* 43: 1–14.
- GOLDZIER, Ignaz (1971): *Muhammedanische Studien I–II*, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag.
- GOLDZIER, Ignaz (1878): Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitāb *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 32: 341–387.
- GOLDZIER, Ignaz (1895): Sa’id b. Hasan d’Alexandrie. *Revue des études juives* 30: 1–23.
- GOTTHEIL, Richard J. H. (1908): Dhimmīs and Muslims in Egypt, in: Harper, Robert Francis – Brown, Francis – Moore, George Foot, eds., *Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainer Harper II*, s. 351–414, Chicago: University of Chicago Press.
- HOWORTH, Henry H. (1927): *History of the Mongols. From the 9th to the 19th Century*, sv. 3, New York: Burt Franklin.
- CHEIKHO, Louis P. (1923): *Trois traités anciens de la polémique et de theologie chrétiennes*, Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- JEFFERY, Arthur (1944): Ghevond’s Text of the Correspondence between ‘Umar II and Leo III. *The Harvard Theological Review* 34/4: 269–332.
- LANE, Edward W. (1989): *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Hague – London: East-West Publications; Cairo: Livres de France, 1989.
- LAZARUS-YAFEH, Hava (1992): *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- LAZARUS-YAFEH, Hava (1986): Tajdīd al-Dīd: A Reconsideration of Its Meaning, Roots, and Influence in Islam, in: Brinner, William M. – Fick, Stephen D., eds., *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, sv. 1 [Brown Judaic Studies; no. 10], s. 99–108, Atlanta, GA: Scholars Press.
- LEWIS, Bernard (1984): *The Jews of Islam*, Princeton: Princeton University Press.



- LITTLE, Donald, P. (1976): Coptic Conversion to Islam under the Bahrī Mamlūks. *Bulletin of the School for Oriental and African Studies* 39: 554–559.
- MARGOLIOUTH, D. S. (1930): On 'The Book of Religion and Empire' by 'Alī b. Rabban al-Tabari. *Proceedings of the British Academy* 14: 165–182.
- MARTIN, Richard, C. (1980): The Role of Basrah Mu'tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle. *Journal of Near Eastern Studies* 39/3: 175–189.
- MORABIA, Alfred (1979): Ibn Taymiyya, les Juifs et la Torah. *Studia Islamica* 49: 91–122; 50: 77–107.
- PERLMANN, Moshe (1954): Another Ka'b al-Aḥbār Story. *Jewish Quarterly Review* 45: 48–58.
- PERLMANN, Moshe (1975): Shaykh Damanhūrī on the Churches of Cairo, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- SAHAS, Daniel John (1972): John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites“, Leiden: E. J. Brill.
- SCHMITT, Jean-Claude (2010): Konverze Hermanna Žida: autobiografie, historie a fikce, Praha: Academia.
- SCHREINER, Martin (1895): Contributions à l'histoire des Juifs en Égypte. *Revue des études juives* 31: 212–221.
- SKLARE, David E. (1999): Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century, in: Lazarus-Yafeh, H. – Cohen, M. R. – Somekh, S. – Griffith, S. H., eds., *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, s. 137–161, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- SLÁDEK, Pavel (2008): Filosofové, mystici a čarodějové: Spánek a sen v rabínském judaismu, in: Starý, Jiří – Hrdlička, Josef, eds., *Spánek a sny (Svět archaických kultur, sv. 3)*, s. 103–127, Praha: Herrmann & synové.
- STEINSCHNEIDER, Moritz (1877): Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, in: *Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes herausgegeben von der Deutsche Morgenländischen Gesellschaft*, VI. Band, Leipzig: F. A. Brockhaus.
- STROUMSA, Sarah (1985): The Signs of Prophecy: The Emergence of an Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature. *The Harvard Theological Review* 78: 101–114.
- STROUMSA, Sarah (1995): On Jewish Intellectuals Who Converted, in: Frank, Daniel, ed., *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference Held by the Institute of Jewish Studies, London 1992*, s. 179–198, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill.
- VON GRUNEBAUM, Gustave E. (1969): *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago – London: The University of Chicago Press.
- WANSBROUGH, John (2004): *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, New York: Prometheus Books.
- WARD, Seth (1999): Ibn al-Rif'a on the Churches and Synagogues of Cairo. *Medieval Encounters* 5/1: 70–84.
- WARD, Seth (1989): Taqī al-Dīn al-Subkī on Construction, Continuance, and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law, in: Brinner, William M. – Ricks, Stephen D., eds., *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, s. 169–188, Atlanta: Scholars Press.
- WASSERSTEIN, David J. (1987): An Arabic Version of Abot 1:3 from Umayyad Spain. *Arabica* 34: 370–374.
- WESTON, Sidney Adams (1903): *The Kitāb Masalik An-Nazar of Sa'īd Ibn Hasan of Alexandria. Edited for the First Time and Translated with Introduction and Notes. Journal of the American Oriental Society* 24: 312–383.
- ZETTERSTÉEN, K. V. (1919): *Beiträge zur Geschichte der Mamlūkensultane in den Jahren 690–741 der Hīġra nach arabischen Handschriften*, Leiden: Brill.

**Veronika Sobotková**

## ***Diagnostika ve starověké Mezopotámii***

### **Abstract**

*This paper is describing diagnostic system in ancient Mesopotamia. Diagnostics is process of illness's determining. Mesopotamian physicians used mainly basic method of direct observation of patient and of all his symptoms. They noted wide range of symptoms conscientiously: temperature of patient, change of color on patient's body, condition of eyes, teeth, tongue, different kind of pain, bleeding and many others. Observed symptoms concerned all areas of human body – eye and ear diseases, respiratory diseases, diseases of the circulatory system, digestive system diseases, diseases of the genitourinary system, gynecology, obstetrics, skin diseases, diseases of musculoskeletal system, parasitic disease, mental diseases and behavioral disorders and injuries.*

*Physicians of ancient Mesopotamia recognized not only symptoms and their slight differences but particularly the whole clinical picture of illness - unique combination of symptoms typical for specific illness. They were well aware of typical symptoms announcing death of patient as well. The aim of whole diagnostic system was prognosis of patient. Diagnosis (name of illness) was used rarely. Diagnostic in ancient Mesopotamia reach a considerable success, diagnostic significantly overtook therapeutical methods and possibilities of Mesopotamian physicians. It is the reason why we find prognosis of death in so many statements.*

Klíčová slova :

Lékařství, starověká Mezopotámie, diagnostika, diagnóza, symptom, nemoc, tělo

Key words:

Medicine, Ancient Mesopotamia, diagnostics, diagnosis, symptom, disease, body

## Úvod

Lékařství ve starověké Mezopotámii bývá v publikacích věnujících se historii lékařství často popisováno jako nevyspělé, „nevědecké“, plné představ o démonech, kteří způsobují nemoci, a primitivních léčitelských metod. Stále pokračující bádání v této oblasti ale ukazují, že lékařství v Mezopotámii bylo velmi vyspělé a propracovanou disciplínou. Dochovalo se značné množství lékařských textů, z nichž získáváme informace o procesu diagnostiky, prognostiky a užívané terapii.

Tento příspěvek je věnován zkoumání systému mezopotamské diagnostiky. Vychází především z klíčové **sbírky diagnosticko-prognostických textů (tzv. diagnostická příručka - DPS)**, která se nám dochovala pod hlavičkou babylonského učenice jménem Esagil-kīn-apli z Borsippy. Je známa pod sumerským označením **SA.GIG** (akk. *sakik-kū*), což je nejčastěji překládáno jako „*symptomy*“, „*všechny nemoci*“, nebo pod incipitem její první tabulky *enūma ana bīt marši āšipu illiku (illaku)* – „Když jde āšipu do domu nemocného“. Tato sbírka má 40 tabulek s více než 3000 vstupy.<sup>1</sup> Zkoumání doplňují zdroje **terapeutického obsahu** – především texty z novoasyrského období, které byly nalezeny v Aššurbanipalově knihovně v Ninive a v Aššuru<sup>2</sup>, a lékařské texty z dalších nalezišť a období<sup>3</sup>.

## Diagnostika

**Diagnostika je proces rozpoznávání nemoci**, je to soubor metod vedoucí k určení nemoci. Dnes je diagnostika podstatnou součástí léčebného procesu, neboť je určující pro správnou volbu terapie. V rámci staromezopotamské diagnostiky se nám otevírá několik zajímavých otázek, jaké se objevují v rámci studií antropologie medicíny: „Skrze jaká znamení / symptomy byl někdo označen jako nemocný?“, „Jaké všechny symptomy byly

1) *Moderní edici této sbírky vydal r. 1951 René Labat pod názvem *Traité Akkadien de Diagnostics et Prognostics Médicaux : Transcription et Traduction (TDP)*. Novější překlady a posouzení původních výroků – JoAnn Scurlock a Burton R. Andersen *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*.*

2) *Vydané roku 1923 Reginaldem Campbell Thompsonem jako *Assyrian Medical Texts : From the Originals in the British Museum (AMT)*.*

3) *Zejména edice Franze Köchera *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen (BAM)* a Hermana Hungera *Spätbabylonische Texte aus Uruk (SpTU)*.*

lékaři schopni rozeznat?”, „Jaké detaily byly podstatné pro další lékařský postup?”, „Jaké se používaly diagnostické metody?”, „K čemu celý proces diagnostiky směřoval?”

Diagnostickou metodu užívanou ve starověké Mezopotámii nám přibližuje především sbírka diagnosticko-prognostických textů. Části sbírky, které jsou věnovány diagnostice, jsou psány ve formě „*když symptom, symptom, symptom .... prognóza*” případně „*když symptom, symptom, symptom ... ruka boha ... prognóza*.”<sup>4</sup>

K obrazu mezopotamské diagnostiky přispívají i některé výroky lékařských terapeutických textů. Tyto jsou zapsány zejména ve formě „*když symptom, symptom ... terapie*.” Rozdíl mezi těmito dvěma druhy textů z hlediska popisu příznaků nemoci je velmi významný – **diagnosticko-prognostické texty** popisují celkový stav pacienta, jejich popis symptomů je **komplexní** a je důležitý jako celek, neboť smyslem této metody je zejména **stanovení prognózy** pacienta. Naproti tomu **terapeutické texty** popisují většinou jeden obecný symptom (zřídka soubor symptomů) a k němu **přiřazují** doporučenou **léčbu**.

V každém případě nám oba druhy textů dávají významné množství informací o mezopotamském diagnostickém systému. Ve starověké Mezopotámii se lékaři soustředili na tu nejprostší a nejpřímější metodu – na **fyzikální vyšetření**, tj. důkladné **pozorování pacienta a všech jeho obtíží a jejich vývoj**. V mezopotamské diagnostice se jedná o popis symptomů – vnějších příznaků nemoci, průvodních jevů nemoci udávaných pacientem (symptom subjektivní) nebo pozorovaných lékařem (symptom vnější, intersubjektivní)<sup>5</sup>. Lékaři při vyšetření komunikovali s pacientem, vyptávali se na obtíže a jejich trvání a současně využívali základních fyziologických vyšetřovacích metod: **pohledu** (inspekce), **pohmatu** (palpace), **poklepu** (perkuse) a **poslechu** (auskultace).

### Celkový stav pacienta

Co konkrétně mezopotamský lékař u svého pacienta především sledoval, aby dokázal stanovit diagnózu a následnou léčbu?

Především si všímal tělesné **teploty** pacienta, která se měřila prostým přiložením ruky. Teplota byla rozdělována na několik úrovní a to nejen pro teplotu vyšší (normální, trochu teplý, horký, velmi horký, hořící), ale také pro teplotu nižší (chladný smíchaný s teplým, chladný, studený, ledový).<sup>6</sup>

Lékaři také velice pečlivě zaznamenávali teplotu na různých částech těla. Horečka byla častěji evidována spolu s dalšími symptomy, nejčastěji **bolest, pocení**

4) Forma je identická jako u mezopotamské věštební literatury, skládá se z protaze a apodoze.

5) Někdy jsou obtíže určované pacientem označovány jako symptom a změny pozorované lékařem jako klinický příznak.

6) SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 27, 34.

7) DPS III A 5-8 // B 5-8 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 29.

a jeho intenzita, silný **tep** v žilách na spáncích, zimnice, třes apod. Vědělo se také, že nejnižší teplota je brzy ráno, nejvyšší teplota je odpoledne až navečer. Byly zaznamenány opakované nástupy a ústupy horečky, které jsou specifické pro určité nemoci.

*„Když je jeho hlava horká (ale krevní tepny) na jeho spáncích jsou klidné ... Když je jeho hlava horká a jeho spánky jsou vlažné ... Když je jeho [hlava] horká a jeho spánky jsou také horké ... Když je jeho [hlava] horká a jeho spánky jsou horké a zpcené.”<sup>7</sup>*

*„Když hlava dítěte je v horečce a jeho tělo je vlažné a nepotí se, (ale) jeho ruce a nohy jsou horké, jeho sliny tečou a slintá, cokoliv sní, nezůstává snadno v žaludku a vy-zvrací to, tomu dítěti rostou zuby. Bude trpět 15 nebo 20 dní a pak mu bude dobře.”<sup>8</sup>*

Za velmi důležitou byla považována **barva částí těla** pacienta. Sledován byl přirozeně především obličej a jeho součásti – oči, jazyk a zuby. Důležité byly také dlaně a bříška prstů, chodidla a prsty na nohou a kostrč, také zabarvení odcházejících tělních tekutin. Veliký význam byl přikládán jakémukoliv objevu **černé barvy**. Černá barva často indikovala prognózu smrti, pokud se objevila na ústech, jazyku nebo zubech, bříšcích prstů u rukou nebo nohou. Také černá barva ve stolici, moči, zvracích, vykašlaném hlenu předpovídala smrt. U tmavých dlaní a chodidel nebo zčernání varlat naproti tomu ještě existovala určitá naděje na uzdravení. Velmi závažnou situaci také napovídalo objevu **nepřirozené jasné červené barvy**, červené barvy krve – v očích, v krku, ve stolici, v moči, ve zvracích, ve vykašlaném hlenu a samozřejmě při různých typech krvácení souvisejících se zraněním. Objev u jasné červené krve bylo významným varovným signálem, dále záleželo na dalších okolnostech (např. na typu zranění a na intenzitě a délce krvácení), teprve podle celého komplexu symptomů byla stanovena prognóza. **Žlutý** obličej, žlutá barva kůže, žluté skvrny v očích také věstily smrt pacienta. **Bílý** jazyk značil vážnější nemoc, ale stále s dobrou prognózou. Pokud byl pacient nemocen, ale jeho obličej měl **přirozenou barvu**, jazyk byl růžový / červený, zuby lesklé, mělo se za to, že nemoc není vážná a že se brzy uzdraví.

Barvy na těle pacienta nebyly při diagnostice vnímány symbolicky. Jednalo se o **závěry vyvozené z dlouhodobého pozorování**, které ukázaly, že objevu se určitých barevných znamení bylo projevem nemoci nebo stavu organismu, který měl očekávanou prognózu. Nezáleželo tedy pouze na barvě, ale také na místě jejího objevu a na

8) DPS XLA 10-12 = TDP 218:10-12 / SCURLLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 411.

9) Zřejmě se jednalo o projev žloutenky, jejíž příčinou mohlo být mnohé – např. infekční zánět jater, genetické poruchy jater, žlutá zimnice, porucha krevního oběhu, jaterní novotvary. Na pravé příčině ovšem nezáleželo, všechny tyto nemoci byly neléčitelné a smrtelné. K definitivní prognóze při objevu žluté barvy na těle pacienta byl pádný důvod.

dalších okolnostech. Proto i v případě černé barvy (která byla považována za jeden z nejhorších symptomů) nepřichází automaticky prognóza smrti, ale můžeme najít i příznivé prognózy uzdravení. Podobně u žluté barvy, která sama o sobě neměla vůbec žádný negativní význam, byla souvislost mezi jejím objevením na těle a blížící se smrtí učněna výhradně na základě pozorování.<sup>9</sup> Červená barva (skvrny, krev) v Mezopotámii neměla tak zřetelně negativní pozici jako např. v Egyptě<sup>10</sup>, při jejím objevení záleželo významně na okolnostech.

*„Když jsou jeho ústa červená, bude v pořádku. Když jsou [jeho] ústa [...]. Když jsou jeho ústa černá, zemře. Když jsou jeho ústa [...]”<sup>11</sup>*

*„Když jeho oko a obličej je žlutý, Lamaštu jej uchvátí.”<sup>12</sup>*

Nejen barva, ale **celkový stav očí, jazyka a rtů** byl velmi důkladně sledován. U očí bylo zaznamenáno kmitání, kroucení, zapadlé nebo naopak rozšířené oči, strnule zírající oči. Důležité bylo, zda je možno oči otevřít a zavřít. Ústa byla popisována jako lesklá, příliš lesklá nebo naopak vyschlá, seschlá. Jazyk byl charakterizován jako svraštělý, zvrásnělý, dále bylo zapsáno, jestli je možno vyndat jej z úst, nebo naopak není možné zasunout jej do úst. Všechny tyto a mnohé další popsané vjemy byly vyhodnocovány jako velmi negativní, pacient již jen „působil“ silně nemocným dojmem. Pokud se objevily některé z těchto příznaků, byla nemoc ve valné většině případů (i když ne úplně vždy) vyhodnocována jako velmi vážná, velmi často také přímo smrtelná.

*„Když je jeho obličej nerovnoměrně zbarven kalů-jílem (světle žlutá), jeho rty jsou plné lesku, jeho oči se stále zabarvují žlutě a jeho levé oko kmitá, zemře.”<sup>13</sup>*

10) Červená barva ve starověkém Egyptě byla symbolem smrti, chaosu, pouště, v lékařství souviselo objevení červené krve v moči s nejrozšířenější a nejzávažnější parazitární chorobou Egypta – bilharziázou - schistosomózou.

11) DPS VII A 27-28 = TDP 62:27-28 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 427.

12) DPS IX A11 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 32.

13) DPS IX A 29/B zřejmě 27-28 = TDP 74:29 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 423.

14) DPS XIII B i 8' = TDP 110 i 12' / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 49.

*„Když jej vrchní břicho soustavně trápí a jazyk je zvrásnělý, je v posledním stádiu nemoci a zemře.“<sup>14</sup>*

**Bolest hlavy** byla popisována velmi důkladně z hlediska **lokace** bolesti (např. střed hlavy nebo nejčastěji spánky), z hlediska **charakteru** jako bodavá, pulzující, nebo pálivá apod. i z hlediska délky trvání, jestli se dostavuje občas nebo jestli je trvalá. Bolest hlavy byla řešena samostatně jako vlastní onemocnění, u něhož byly sledovány další doprovodné jevy jako pulsace tepen ve spánku hlavy, oční problémy. Jinde byla bolest zaznamenána v rámci dalších symptomů - např. horečky.

*„Když je někdo nemocen po dva dny a jeho levý / pravý spánek jej bolí a jeho levé / pravé oko dělá stíny, „ruka“ Dapinu, odejde to, uzdraví se.“<sup>15</sup>*

*„Když levý a pravý spánek jej stále bolí a jeho teplota je normální, „ruka“ jeho boha, uzdraví se.“<sup>16</sup>*

### **Nemoci očí a uší**

Z **nemocí očí** byla sledována především barva očí, zalití krví, kroucení očí, pohled do „prázdna“. Dochovalo se mnoho zajímavých termínů, které označují různé stavy postižení / omezení zraku (zamračené oko, zastřené oko, obtížné oko, ztemňující se oko). Často zaznamenaným symptomem onemocnění oka bylo **červené oko**, růžové oko - *amurdinu* nebo *murdinnu*, které se objevují v kombinaci s dalšími poměrně obvyklými obtížemi jako je pálení, bolest. Zaznamenány jsou také **bolesti a tlak** v očích, také různé skvrny na očích a problémy očí, které se objevovaly pouze v noci.

*„Když něčí oči jsou bolavé a pálí ...“<sup>17</sup>*

*„(Oči) poskvrněné neprůhlednými skvrnami jako hrnec vinného octa ...“<sup>18</sup>*

15) DPS XVI:21-22 [AOAT 43.174] / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 202.

16) DPS IV B zřejmě 32//E i 12 = TDP 36:33//SpTU 3.88 i 12 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 368.

17) AMT 20/2:7' / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 189.

18) BM 98942 obv. 5) // BAM 514 ii 40' / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 196.

19) DPS III A obv. 19//C obv. 10 = TDP 18:10 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 203.

**Nemoci uší** jsou zaznamenány především ve spojitosti s různými úrazy, popsáno je, zda postižený neslyší, vytéká mu z ucha / uší krev. Zaznamenány jsou často také různé zvuky jako **hučení** a **zvonění**.

*„Když byl zraněn na jeho (lebce) a jeho uši stále neslyší, „ruka“ lštar ...“<sup>19</sup>*

### **Nemoci dýchacích cest**

Kašel, základní příznak onemocnění horních či dolních dýchacích cest, je pochopitelně v lékařských textech popsán. Byly také rozeznávány různé **druhy kašle**, které měly svá jména: např. *su'ālu* a *guḥḥu*, z textů ale není příliš jasné, čím se lišily<sup>20</sup>. Rozpoznával se suchý neproduktivní, produktivní kašel a dávivý kašel. U vykašlaného **hlenu** lékaři sledovali charakter a barvu, zejména přítomnost krve. Dále jsou zaznamenány různé další obtíže v dýchání, „*krátký dech*“, pískavé a jiné zvuky vydávané při dýchání, stažené hrdlo. Objektivní obtíže pacienta byly **porovnávány s poslechovým nálezem** lékaře na hrudníku. Je například zaznamenána přítomnost kašle, ale současně lékař rozpoznal dýchací cesty jako klidné.

*„Když někdo má horečku, zvedá se mu žaludek, kašle silně a jeho vykašlaný hlen je tmavý, je nemocný prokletím.“<sup>21</sup>*

Také při onemocněních **hrdla** a horních cest dýchacích dokázali mezopotamští lékaři rozeznat mezi běžným nachlazením a vážným onemocněním bakteriálního původu – to vše jen podle typu nálezu v hrdle – podle intenzity, rozsahu postižení, barvy hrdla a dalších doprovodných symptomů.

*„Když pravá strana jeho hrdla je stále oteklá, bude to vážné, když jsou oteklé obě, zemře.“<sup>22</sup>*

20) *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)*, vol. 15, s. 340 popisuje kašel *su'ālu* jako produktivní kašel s hleny. CAD, vol. 5, s. 309 popisuje *guḥḥu* prostě jako kašel, ke kterému přidává navíc zvracení. Lékařské texty ale udávají např. kašel *su'ālu* a k němu dodávají, jestli je suchý, nebo produktivní, mohl být i dávivý.

21) DPS XXII:25 [AOAT 43.253] / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 44.

22) DPS X A 48 = TDP 86:48 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 39.

23) DPS XXXI:1-7 [AOAT 43.342] / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 57.



Velice důkladně a správně byl popsán typický **nástup běžného virového onemocnění**, někdy spojeného i s infekcí horních cest dýchacích, které dokázali lékaři odlišit od vážnějšího onemocnění, které můžeme přirovnat k současné chřipce.

*„[Když šétu rozpálí člověka] v ten den (kdy je pacient viděn), má mrazení, bude nemocen tři dny [aby se jeho nemoc] neprodloužila.*

*[Když (šétu zachvátí člověka)] (a) ten samý den mu začne téci z nosu, bude nemocen sedm dní, [aby] se jeho [nemoc] neprodloužila...*

*Když (šétu zachvátí člověka), rozbuší jej (a) porazí, má vysokou horečku, bude nemocen čtrnáct dní, aby se jeho nemoc neprodloužila.”<sup>23</sup>*

### Nemoci oběhové soustavy

Lékaři měli určitý přehled o existenci žil a tepen, při diagnostice sledovali **tlukot srdce i puls v tepnách**. Rozdíly byly vnímány a jsou slovně vyjádřeny – tep „běží, utíká“, je „zvednutý“ nebo „klidný“, „běžný“, „krácející“. Důležitá byla **přítomnost tepu** na různých místech těla a také **koordinace tepu** na různých místech současně – například na spáncích (které jsou opravdu velmi často jmenovány) a na středu obou tváří, u uší, očí, na ústech, ale i na břiše a stehnech.

Abnormalita v chodu srdce byla označována jako „jeho srdce je nenormální“, „jeho srdce má problém“, „srdce je probuzené“, „jeho srdce bez přestání tluč“.<sup>24, 25</sup>

Problematika **onemocnění samotného srdečního svalu** (tj. ne v rámci nějakých dalších symptomů) je zaznamenána pouze v několika textech, kde pacient udával pocit tlaku v hrudníku. Příklad náhlého srdečního infarktu se nám dochoval v listech z Mari, kde je popsán akutní srdeční záchvat a okamžitá smrt postiženého.<sup>26</sup>

### Nemoci trávící soustavy

Problémy se **zuby** jsou dobře zaznamenány, zejména prostá bolest zubu. Stál za ní podle tradice „zubní červ“ nebo „zubní had“.<sup>27</sup> Kromě problémů se zubním kazem bylo známo vypadávání zubů, které bylo někdy doprovázeno také rudými dásněmi.

U **břicha** bylo zkoumáno, jestli je oteklé, nafouklé, volné, tvrdé, měkké, bolestivé, jestli černá, jestli má pacient koliku. U zranění břicha a závažných poranění slabin

24) SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 165-167, 172.

25) Více o sledování pulsu OPPENHEIM, Leo, 1951, s. 27-33.

26) BIGGS, Robert, 1995, s. 1917.

27) Velmi známé je zařikání proti zubnímu červu – viz např. AMT 23/6:1'-6' nebo BAM 538 iv 31'-37'. V českém překladu Jiřího Proseckého je toto zaklínání možno nalézt v HRUŠKA, Blahoslav a kol. Mýty staré Mezopotámie nebo nově viz PROSECKÝ, 2010, s. 85-87.

28) DPS XIII B i 20'-21' = TDP 112 i 24'-25' / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 124.

a horního stehna (zřejmě v oblasti tepny) bylo dále důležité, jestli je doprovázeno **zvracením krve**, jaká je doba zvracení, barva zvracené krve, jestli má pacient bolesti hlavy, vyschlá ústa, jaký je stav jeho očí, jestli křičí, jestli trpí ztrátou vědomí či ztrátou schopnosti ovládat své potřeby – takovéto stavy byly hodnoceny většinou jako smrtelné.

*„Když jeho horní břicho je nafouklé a dolní břicho je tvrdé (a) je horký a pak chladný ...“<sup>28</sup>*

Stav trávicího traktu byl také určován na základě zkoumání **zvratků**. Sledovalo se, jak dlouho, jak často a po čem pacient zvrací, také obsah vyvrženého – zda se jedná o jídlo, žaludeční šťávy nebo zda také obsahuje krev či žluč. Při zvracení krve bylo důležité, zda se jedná o čerstvou červenou, nebo starší černou krev. Evidovány byly i případy, kdy pacient mohl přijímat pouze pivo (vodu) a chléb nebo kdy nemohl přijmout vůbec žádnou potravu.

*„Když bodavá nebo pálivá bolest je stále přítomná v jeho břiše na levé nebo pravé straně a on stále zvrací temnou krev, zemře.“<sup>29</sup>*

Při posuzování **exkrementů** byla důležitá zejména **barva, konzistence** a další **okolnosti**. Černá krev ve stolici indikovala smrt. Přítomnost červené jasné krve ve stolici signalizovala zranění, ale prognóza byla příznivější, i když připouštěla, že nemoc je vážná a může být i dlouhá. Evidována byla i žlutá stolice. Velmi zajímavé je zaznamenání stolice s obsahem tuku, což bylo vyhodnoceno jako symptom věštící smrt. Byla také zaznamenána nemožnost vyloučit exkrementy.

*„Když jsou jeho exkrementy červené, uzdraví se ... když jsou jeho exkrementy [černé], zemře. Když jsou jeho exkrementy (temně červené) ...“<sup>30</sup>*

Lékaři si též všímali ukončení trávicího traktu – **análního otvoru**. Sledovali, jestli je nějakým způsobem stažený, sevřený nebo jestli je naopak stále otevřený, změny barvy análního otvoru a případné svědění tamtéž.

29) DPS XIII B ii 32 = TDP 120 ii 32 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 119.

30) DPS XIV A ii 16, 18-19 / E 3', 4' = TDP 134 ii 16, 18-19 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 120.

31) Např. krvácení v důsledku zranění má příznivou prognózu, naproti tomu krvácení v důsledku tělesného styku má prognózu smrtelnou.

### Nemoci močové a pohlavní soustavy

Jeden z prvních sledovaných symptomů byl **stav moči**. Evidovali světlou, žlutou, mléčnou, řídkou, hustou moč. Černá moč měla nejhorší prognózu. Přítomnost červené **krve v moči** byla brána různě, někdy měla dobrou prognózu, jindy byla brána jako smrtelná<sup>31</sup> (v tomto případě byly opět pečlivě zaznamenány další okolnosti, zejména vazba na příčinu obtíží). Důležité také bylo, zda se krev objevuje pouze s močí, nebo zda odchází samovolně. V jiných výrocích je popsán stav **nemožnosti vyloučit moč** bez zaznamenaných důvodů, tento stav byl pochopitelně smrtelným. Jako další problémy související s močovými cestami byly zaznamenány - inkontinence, noční pomočování, bolest v penisu, problémy při močení. Popsána je také bolest přímo v ledvinách.

*„Když krev kape z jeho penisu, „ruka“ Šamaše kvůli sexuálnímu styku se ženou, zemře.“<sup>32</sup>*

*„Když je (první den nemocen) a je zraněn na pravé ledvině, neovládá své potřeby a zvrací krev, „ruka“ Sibitti, zemře.“<sup>33</sup>*

Známý byl také problém **ledvinových kamenů**, které bránily močení a působily silné bolesti. Popsán je i problém se zadržováním moče a následným vypuzením kamenů.

*„[Když ... je nemocen] tři dny. Když má kámen v močové trubici a člověk pije pivo, [kámen] vypadne (nebo se rozpustí). (Když) ten člověk nepije pivo, ale množství vody, zřejmě zemře.“<sup>34</sup>*

V souvislosti s onemocněním genitourinárního traktu jsou jmenovány další problémy jako předčasná ejakulace, problémy s erekcí<sup>35</sup>, vážné problémy s erekcí způsobené

32) DPS XIV Aii 37//C ii 12//F3 = TDP 134 ii 37 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 102.

33) DPS XV:40 [AOAT 43.152], cf. DPS XII D iii 22 = TDP 104 iii 22 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 350

34) DPS XVIII:40' - 41' [AOAT 43.219] / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 105.

35) Viz sbírka zaklínání ŠA.ZI.GA „Pro povzbuzení / pozvednutí srdce“, která se týká snahy o zlepšení mužské potence. Tuto sbírku do angličtiny přeložil a vydal Robert Biggs jako *The Ša.zi.ga incantations : Sumerian and Akkadian love charms*.

36) Vrozené malformace jsou také zdrojem pro věštebná omina.

zraněním, malformace penisu či varlat<sup>36</sup>, poranění penisu či varlat. Obtíže jako pálení a odkapávání tekutin z pohlavních orgánů je zapsáno nejen u mužů, ale také u žen.

### Gynekologie a porodnictví

Jako časté jsou zaznamenány obtíže s **menstruací** – buď zmizení nebo naopak neustávající či velmi silná, bolestivá menstruace. Zaznamenány jsou i další gynekologické problémy jako bolesti a výtoky.

*„(Když) je žena nemocná výtokem její vagíny ...”<sup>37</sup>*

Častý a velice vážný problém byl, když žena **nemohla otěhotnět**, což je v textech také zaznamenáno. V těhotenství bylo nejčastějším problémem krvácení, předčasný potrat či předčasný porod. Nepříznivé bylo také například **tvrdnutí** horního nebo spodního **břicha**, specifické zabarvení kůže na čele, zvláštní pohyby očí, které měly naznačovat postižení nebo smrt budoucího dítěte. Texty dále zmiňují další obvyklé těhotenské problémy jako je **nauzea**, **inkontinence**, **nadýmání**.

*„Když ženě v plodném věku, tmavá krev vytéká z úst lůna, nevzpamatuje se ze svého těhotenství.”<sup>38</sup>*

*„Když je žena těhotná jeden měsíc nebo dva měsíce nebo tři měsíce a stále ztrácí svůj plod ...”<sup>39</sup>*

Z problémů při porodu texty uvádějí nepřicházející porod a zejména **nepostupující porod** a **dlouhý a obtížný porod**. Jako další problémy uvádějí texty předčasný odchod plodové vody, porod vícečetného těhotenství, porod koncem pánevním a problémy s vyloučením placenty.

*„... Když nechala své vody téct, dítě umírá ...”<sup>40</sup>*

37) BAM 241 ii 12' / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 91.

38) DPS XXXVIA 82 = TDP 208:82 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 268.

39) BM 42333:1-2//BM 42313 r. 9 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 268.

40) STOL, Marten, 2000, s. 131.

41) SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 282.

Z poporodních komplikací je jmenováno zejména **neustávající krvácení, horečka, bolesti v podbřišku**, pálení genitálií, plynatost, nadmutí břicha, výhřez anusu, průjmy a další.

*„Když žena porodila a následně je zvětšená (nadmutá), její exkrementy ..., její vnitřnosti jsou ucpány a její vody a její krev jdou zpět.“<sup>42</sup>*

### Nemoci kůže

Záznamů v diagnostických knihách, které se týkají změn na pokožce, je skutečně velké množství. Někdy se jedná o jednoduché postižení kůže, jindy je změna na pokožce uváděna společně s dalšími symptomy, které nás vedou k nějaké jiné nedermatologické chorobě. Výroky popisují problémy velice specificky – zabarvení postižené oblasti, přítomnost svědění, boláků, výtok hnisu, souvislost s horečkou. Obvyklé problémy byly – vysušená pokožka, svědivá vyrážka s výtokem hnisu, zčervenání pokožky, červené skvrny, červená svědicí místa s boláky, vředy, abscesy.<sup>41</sup>

*„Když příčina problému je, že je to červené (nebo) bílé, bolí to a obsahuje tekutinu, [toto] se nazývá ruṭibtu.“<sup>42</sup>*

*„Když jeho obličej obsahuje bílé, černé, červené a žluté (skvrny), jeho nemoc se možná prodlouží, uzdraví se.“<sup>43</sup>*

### Nemoci svalové a kosterní soustavy

Není pochyb o tom, že při náročné práci v zemědělství, která byla ve starověké Mezopotámii nejrozšířenější, byly části svalů a kosterního aparátu značně namáhány. Texty užívají v této souvislosti několik dosud nepřesně přeložených akkadských termínů, které znamenají zřejmě **ztuhlé** nebo **namožené klouby, krk, svalstvo**.

*„Když svaly něčí nohy jsou tak namožené? (šaggu), že nemůže chodit, odpočinout svalům jeho nohy ...“<sup>44</sup>*

42) Velmi zajímavé je srovnání pozorovaných ukazů na kůži z pohledu medicíny a z pohledu fyziognomických omin (kterými se zabývá např. BÖCK Barbara: Die Babylonisch-Assyrische Morphoskopie). Tyto dva typy zdrojů se neshodují ani v názvech jednotlivých skvrn, ani v systému lokace.

43) DPS XXXIII:19 [AOAT 43.354] / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 209.

44) DPS IX A 10 = TDP 72:10 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 217.

45) BAM 122 r. 2'-4' / AMT 68/1 r. 8-9 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN,

### Parazitární nemoci

V textech jsou zaznamenáni především parazité vyskytující se **ve střevech**, jejichž přítomnost se projevovala pálením a svěděním, nazývali se *miqqānu*. Jinde se střevní parazité nazývají *qūqānu*, u těchto byla zaznamenána i vajíčka (text se bohužel nedochoval celý). Jindy parazité se nazývali prostě *urbatu* – červ. Další parazité jsou občas jmenováni v souvislosti s onemocněním očí<sup>45</sup>. Nezapomeneme ani na „běžné“ parazity – **vši a blechy**, které se přirozeně vyskytovaly. Byly považovány za nežádoucí, o čemž svědčí množství medicínských textů, které uvádějí návody, jak se jich zbavit.<sup>46</sup>

*„Rostlina pro konečník obsahující roup (miqqānu) ...“<sup>47</sup>*

### Nemoci duševní a poruchy chování

Velmi názorně o těchto nemocech vypovídá staromezopotamský výrok: *„Když je člověk v pořádku, ale jeho chování je nemocné.“<sup>48</sup>* Lékaři zaznamenali zajímavé výroky o chování, které nepovažovali za zcela běžné a které odlišovali od onemocnění těla. Evidovali například **skřípání zubů, noční můry, vidění mrtvých lidí ve snu, hovory s mrtvými**, mluvení a křičení ze sna, smích či pláč ve spánku, halucinace, nespavost, nepřijímání jídla, nepřetržitě škrábání vlastního těla atd. Těchto záznamů je opravdu velké množství a chování postižených lidí v nich zaznamenané je tak různé (jak druhem projevu, tak vážností a komplikovaností celého popisu stavu pacienta), že je není možno v tomto omezeném prostoru uceleněji představit. Některé ze stavů byly vyhodnoceny jako smrtelné, jiné jako léčitelné.

*„[Když...] jeho oči [jako by se kroutily]... jeho holeně a nohy bolí [hlodavou bolestí] ... [jde mu] pomalu vstávání a stát [a mluvit] ... je chvíli zarudlý a chvíli bledý, [hovoří pro sebe, jeho srdce] zvažuje nepravdu, [jeho duševní pochody se stále mění], stále zapomíná, co řekl, má [horečku], [jeho sny] jsou [mnohé], stále vidí mrtvé lidi [a stále mluví s mrtvými lidmi], jeho srdce je pomalé, jeho dech se krátí, nemůže si zapamatovat [sny, které viděl], jeho žaludek je v nauce, ale pak [nezvrací], stále se chvěje v posteli [...] má stále zimnici [...] stále má svíravý pocit na srdci, zkouší dělat [sváry v domě] a zmatky na ulici, má blízko k [šoku], říká „oh“ a křičí „ah!“, jeho chuť na [chléb] a pivo je zmenšená, jeho [chuť] vejít k ženě je*

2005, s. 249.

46) Nález zřejmě nejstarší vši na světě pochází z Předního východu, z Kanaánu, naleziště Naḥal Ḥemar. Veš je datována do období PPNB (7 300-6 300 BC) - ZIAS, Joseph a Kostas MUMCUOGLU, 1991.

47) BAM 380:46 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 82, 147.

48) BM 64174:9 / BAM 326 ii 7', SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 367.

49) BAM 232 i 1' - 23' / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 356.

*zmenšená, při [pohledu] na ženu nemůže mít erekci, stále otvírá [ústa], je stále strnulý, je stále sklíčený [...] říká „měj se mnou slitování!“ a jeho slova jsou problémová ...“<sup>49</sup>*

## Poranění

Lékaři se setkávali s různým mechanickým poraněním těla. Jsou zaznamenána různá zranění **hlavy, hrdla, hrudníku, břicha a končetin**. Charakter zranění a jeho rozsah a přesná příčina nejsou popsány, texty uvádějí jen neurčitě „*byl zraněn na břicho*“ apod. Dále se zabývají spíše celkovým obrazem pacienta, který určoval, jak dalece je zranění vážné – **bezvědomí, křik, krvácení z úst** (tmavá krev), **zvracení**, horečka, stav očí, rychlost a intenzita tepu. Silný úbytek krve nebyli lékaři schopni nahradit, proto jsou jako smrtelná vyhodnocena zejména zranění pánve, stehen a hlavy. V terapeutických textech jsou rady určené i pro klasické zlomeniny kostí.

*„Když je někdo [zraněn] na levé noze, zvrací krev z úst, [když to trvá dlouho?, zemře]. Když je někdo zraněn na pravé noze a [produkuje] tmavou krev z úst, [zemře].“<sup>50</sup>*

*„Když byl zraněn na hlavě a následně jeho oči jsou těžce zakalené, „ruka“ Ningirsua.“<sup>51</sup>*

## Systém diagnostického procesu

Pokud bychom zjištěné informace z výroků mezopotamské diagnostické příručky srovnali se současnou Mezinárodní klasifikací nemocí a souvisejících zdravotních problémů (MKN)<sup>52</sup>, zjistili bychom, že se **staromezopotamské výroky týkají téměř všech důležitých oblastí lidského těla a problémů s nimi spojenými**. Z pochopitelných důvodů nezaznamenávají nemoci krve a imunity, nemoci endokrinní a metabolické, nemoci nervové soustavy. Těžké je rozeznat v textech případné novotvary.

Není jasné, zda se používala jako diagnostická metoda **anamnéza**. V textech se neobjevují žádné zmínky o rodinné anamnéze (tedy možnosti dědičného sklonu k určitým chorobám). V případě významných bohatých rodin se dá soudit, že využívaly služeb jednoho lékaře, který byl s rodinnou anamnézou dokonale obeznámen. Je pravděpodobné, že se lékař vyptal na nynější onemocnění, na dobu jeho trvání a průběh, neboť nebyl s pacientem po celou dobu jeho nemoci.

50) DPS XIV c iii 27-28+C<sub>2</sub> iii 26b-27//F 15-16, cf. DPS XV: 59-60 [AOAT 43.154]) / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 348.

51) DPS III Cr. 15 = TDP 26:75 / SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN, 2005, s. 299.

52) International Classification of Diseases and Related Health Problems (ICD)

53) Tuto úvahu podporuje i silné zastoupení v rámci medicínských textů.

Jako základní a v podstatě jedinou **diagnostickou metodu** mezopotamští lékaři používali **přímé pozorování pacienta – fyzikální vyšetření**. Všechny výše uvedené ukázky z diagnosticko-prognostických i terapeutických textů starověké Mezopotámie nás informují o tom, že tehdejší lékaři přes velmi omezené možnosti dokázali vytěžit z přímého pozorování pacienta maximum. Velice důkladně sledovali a pečlivě zaznamenávali obtíže pacienta. Z vyšetřovacích metod využívali zejména **vizuální pozorování** – barva pacienta, stav očí, stav úst, rozsah viditelného poranění apod. Teplota se měřila **dotykem**. Podle zapsaných zjištěných stavů břicha (možná též při vyšetření zad i hrudníku) používali lékaři **poklepu a pohmatu**. **Poslech** se využíval především u onemocnění dýchacích cest a u onemocnění gastrointestinálního traktu.

Lékaři starověké Mezopotámie rozeznávali a zaznamenali:

1. **jednotlivé symptomy, klinické příznaky** jako projev organismu popisovaný pacientem nebo evidovaný lékařem. Z dochovaných výroků získáváme skutečně pestrou škálu všech možných odchylek organismu, které byly považovány za „nenormální“, za projev nemoci.
2. **odchylky, rozdíly v rámci symptomů** podstatné pro prognózu, ale i pro léčbu. Lékaři zaznamenávali důležité rozdíly v rámci jednotlivých symptomů – např. množství ztracené krve, druh zvracené krve, oboustranné vs. jednostranné postižení u mandlí, ledvin, výše teploty vs. horečky, běžné pocení vs. ležení v potu, typy bolesti. Tyto **rozdíly byly klíčové** zejména pro stanovení prognózy.
3. **klinický obraz nemoci** - tj. kombinaci symptomů a klinických příznaků typických pro konkrétní nemoc. Výroky v rámci tzv. diagnostické příručky popisují **celkový stav pacienta**, někdy dokonce velice obšírně a důkladně, včetně všech možných rozdílů. Tím jsme získali často celkový klinický obraz nemoci. Dochované výroky svědčí o tom, že mezopotamští lékaři **dokázali od sebe rozeznat jednotlivé nemoci**.
4. **symptomy vedoucí ke smrti pacienta** byly velice přesně rozeznávány. Buď se jednalo o **jednotlivý symptom** (tmavá krev, tmavá barva obličeje, jazyka, zubů, intenzivní krvácení, silná bolest) nebo častěji o celkový **klinický obraz nemoci** či **stavu organismu**, který byl dle zkušeností lékařů smrtelný.

**Mezopotamská diagnostika nesloužila ke stanovení diagnózy, ale ke stanovení prognózy nebo terapie!!!** To je zásadní odchylka od našeho současného vnímání cíle diagnostického procesu. Celkový jedinečný klinický obraz nemoci byl ve starověké



Mezopotámii sledován jen s cílem určit, zda je nemoc léčitelná, nebo zda pacient zemře. Všechny drobné detaily a rozdíly sloužily pouze tomuto účelu.

Mezopotamští lékaři od sebe **dokázali rozeznat jednotlivé nemoci** na základě jedinečných kombinací symptomů a klinických příznaků. V textech ale zásadně **chybí** koruna a cíl diagnostického úsilí (z pohledu dnešní medicíny) – tj. **vyřčení konečné diagnózy**. Slovem diagnóza míníme vlastní **rozpoznání** a **název** jedinečné nemoci a současně **klasifikace známých nemocí**. Ve většině mezopotamských výroků vlastní diagnóza chybí. Setkáváme se s ní spíše výjimečně, např. v oblasti kožních nemocí, jindy je nazván spíše typický symptom.

## Diagnózy

Při studiu mezopotamské medicíny se nemůžeme vyhnout otázkám typu: „**Jaké konkrétní nemoci trápily tehdejší obyvatele a vyskytovaly se stejné nemoci jako dnes?**“ Nejpřesněji by odpovíděly výzkumy paleopatologického typu, které by poskytly relevantní informace o celkovém zdravotním stavu populace, o nejrozšířenějších nemocích, délce života a příčině smrti. Bohužel území starověké Mezopotámie dosud nevydalo odpovídající soubor kosterního materiálu. Rozšířenost jednotlivých nemocí můžeme proto usuzovat pouze na základě vlivu enviromentálních a socio-kulturních faktorů. Vzhledem k suchému prašnému a slunečnému prostředí a běžné celodenní práci na poli se dá předpokládat, že velice obvyklé byly zejména problémy se **zrakem a kožními problémy**.<sup>53</sup> S přihlédnutím k obvyklým teplotám a nízké úrovni hygienických opatření nikoho nepřekvapí vysoký výskyt chorob **gastrointestinálního traktu**. K nim přidáme velice zajímavou a zatím málo sledovanou oblast otrav způsobených **mykotoxiny**.<sup>54</sup> Mnoho textů se zabývá **těhotenstvím, porodem a péčí o novorozené dítě**.<sup>55</sup>

Díky detailním popisům symptomů a celkovému klinickému obrazu nemoci se nemůžeme vyhnout pokušení přidat k mezopotamským výrokům skutečnou diagnózu (název nemoci) z našeho současného pohledu, dle soudobé západní lékařské klasifikace. Někteří vědci se dokonce věnují vybraným nemocem nebo oblastem.<sup>56</sup> Tento postup má ale několik závažných trhlin, na které je třeba upozornit. Někteří asyriologové

54) Viz BIGGS, R.D., *Ergotism and Other Mycotoxicoses in Ancient Mesopotamia?*

55) Pro běžný přehled předpokládaných nemocí ve starověké Mezopotámii viz např. BIGGS, Robert, 1995, s. 1915-1918 nebo BIGGS, Robert.D., 1998-2001, s. 623-629.

56) Jen výběrem: STOL, Marten: *Birth in Babylonia and the Bible*, STOL, Marten: *Epilepsy in Babylonia*, STOL, Marten: *Blindness and Night-Blindness in Akkadia*, STOL, Marten: *Leprosy: New Light from Greek and Babylonian Sources*, KINNIER WILSON, J.V., *Mental Disease in Ancient Mesopotamia*, GELLER, M.J., *Renal and Rectal Disease Texts and many other works*.

57) Například BIGGS, Robert, 1995, s. 1915.

tvrdí, že nemoci v průběhu sledovaných 5 – 3 tisíc let natolik zmutovaly a mají natolik **odlišné příznaky**, že je nemožné přidat výroky dnešní diagnózy.<sup>57</sup> Navíc závěry získané z písemných materiálů **není možné ověřit studiem kosterního materiálu**. A především je naprosto zbytečné snažit se spojit zcela nesoudržný a nekombinovatelný materiál jako jsou **starověké výroky a současná západní klasifikace nemocí**. Jsou samozřejmě nemoci, jejichž klinický obraz je natolik specifický, že je lze v textech nalézt a identifikovat. Většinou je velice sporné přidávat jednoznačnou soudobou diagnózu k mezopotamskému výroku a zároveň i k naší diagnóze nalézt odpovídající mezopotamský výrok. **Současná lékařská klasifikace se na staromezopotamské texty roubovat nedá.**

Závěrem je možno říci, že diagnostika ve starověké Mezopotámii dosáhla značného úspěchu a i pouze s metodou přímého pozorování pacientových obtíží dokázala jednotlivé nemoci určit a rozeznat. **Diagnostika** do značné míry **předstihla terapeutické metody** a možnosti mezopotamského lékaře. Proto u značného množství nemocí a úrazů nacházíme prognózu smrti.

#### Použitá literatura:

*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. (1968-2010). Chicago: The Oriental Institute.

BIGGS, Robert D. (1962): *The Šà.zi.ga Incantations : Sumerian and Akkadian Love Charms*. Baltimore: Johns Hopkins University.

BIGGS, Robert D. (1991): Ergotism and Other Mycotoxicoses in Ancient Mesopotamia? *Velles Paraules : Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil*. Aula Orientalis 9: 15-21.

BIGGS, Robert D. (1995): Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia, in: Sasson, Jack.M, ed, *Civilizations of the Ancient near East*, s. 1911-24. New York: Simon & Schuster Macmillan.

BIGGS, Robert D. (1998 – 2001): Medizin, in: *Reallexikon der Assyriologie*, s. 623-29. Berlin: Walter de Gruyter.

BÖCK, Barbara (2000): *Die Babylonisch-Assyrische Morphoskopie*. Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien.

CAMPBELL THOMPSON, Reginald (1923): *Assyrian Medical Texts from the Originals in the British Museum*. London: Milford.

GELLER, Markham J. (2005): *Renal and Rectal Disease Texts*. Berlin: Walter de Gruyter.

HRUŠKA, Blahoslav; MATOUŠ, Lubor; PROSECKÝ, Jiří a Jana SOUČKOVÁ (1977): *Mýty staré Mezopotámie: Sumeršská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Praha: Odeon.

HUNGER, Hermann (1976-1988): *Spätbabylonische Texte aus Uruk*. 3 Vols. Berlin: Gebr. Mann,.

KINNIER WILSON, J.V. (1967): Mental Diseases in Ancient Mesopotamia, in: Brothwell, Don, ed.: *Diseases in Antiquity : A Survey of the Diseases, Injuries, and Surgery of Early Populations*, s. 723-733. Springfield: Charles C. Thomas.

KÖCHER, Franz (1963): *Die Babylonisch – assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*. Berlin: Walter de Gruyter.

LABAT, Rene (1951): *Traité akkadien de diagnostics et prognostics médicaux*. Leiden: Brill.

OPPENHEIM, Leo A. (1962): On the Observation of the Pulse in Mesopotamian Medicine. *Orientalia* 31: 27-33.

PROSECKÝ, Jiří (2010): *Slova do hlíny vepsaná. Mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia.

SCURLOCK, JoAnn a Burton R. ANDERSEN (2005): *Diagnoses in Assyrian and Babylonian medicine*. *Ancient*

*Soures, Translations and Modern Medical Analyses*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

STOL, Marten (1985): Blindness and Night-Blindness in Akkadia. *JNES* 45 (4): 295-299.

STOL, Marten (1989): Leprosy : New Light from Greek and Babylonian Sources. *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 30.

STOL, Marten (1993): *Epilepsy in Babylonia*. Groningen: Styx.

STOL, Marten (1999): Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia, in: Abusch, Tzvi; van der Toorn, Karl, eds., *Mesopotamian Magic : Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, s. 57-68. Groningen: Styx.

STOL, Marten (2000): *Birth in Babylonia and the Bible*. Groningen: Styx.

ZIAS, Joseph a Kostas MUMCUOGLU (1991): Pre-Pottery Neolithic B Head Lice from Naḥal Hemar Cave. *Antiquot* (20): 167-168.

**Martina Kastnerová**

## **Otázka mezí interpretace – Ecova reinterpretace otevřeného čtení**

### **Abstract:**

*The study deals with the question of limits of interpretation in the context of contemporary literary theory, especially the conceptions which accent a reader's autonomy of interpretation and examine text as an abstract entity. It particularly concentrates on the Eco's concept of overinterpretation and the textual coherence as a criterion of falsification in literary theory and presents its strenghts and weaknesses in the above mentioned context and with regard to its applicability in interpretation practice.*

Key Words: Interpretation; Limits of Interpretation; Author; Recipient; Text; Umberto Eco; Poststructuralism; Theory of Interpretation.

Klíčová slova: Interpretace; meze interpretace; autor; čtenář; text; Umberto Eco; post-structuralismus; teorie interpretace

### **1. Skutečnost a fikce – reinterpretace otevřeného čtení**

*„Říká se, že některým buddhistům se díky askezi daří uvidět v jedné fazoli celou krajinu. Něco takového by si jistě bývali přáli první analytici vyprávění: vidět všechna vyprávění, co jich na světě je [...] v jediné struktuře: vymaníme z každého příběhu jeho model, říkali si, a potom z těchto modelů utvoříme velkou narativní strukturu, kterou zase přeneseme (kvůli ověření) na jakékoliv vyprávění: je to vyčerpávající [...] a vpsledku nežádoucí úkol, protože text zde ztrácí svou diferenci. [...] Je to naopak difference, která se nezastavuje*

*a která se artikuluje v nekonečném množství textů, řečí, systémů: difference, jíž je každý text návratem.*<sup>1</sup>

V novodobých teoriích interpretace se do značné míry ustavil konsensus, který problematizuje vztah skutečnosti a fikce, mnohdy do natolik značné míry, že jej výrazně redukuje či ruší docela, a vymezuje se tak vůči některým dřívejším, popř. alternativním teoriím, jež vycházejí z předpokladu vztahu skutečnosti a fikce, a většinou tak přiznávají důležitou roli autorově vytváření textury, byť někdy připouštějí, že může být různě interpretována. Ecova teorie interpretace tak zde bude prezentována zejména v kontextu těch tendencí, které v logickém důsledku rušení výše zmíněného vztahu skutečnosti a fikce přesouvají primární roli v literární komunikaci buďto na čtenáře (kterému je přisuzována poměrně radikální svoboda interpretace, což však zároveň vede k nemožnosti hodnocení jednotlivých interpretací) nebo na text (jenž však nabývá podoby jakési nadosobní řeči).

Do popředí tak v současnosti zároveň vyvstává otázka, jak se vyrovnat s některými myšlenkovými důsledky těchto tendencí v oblasti interpretace literárního textu, jak je sladit s „pragmatickými nutnostmi“ týkajícími se literární praxe. Jak tedy naložit s dekonstrukcí, diferencí a „smrtí autorů“ v literární praxi? Dovedeme-li takový předpoklad do krajnosti, nezbyde než prosté konstatování, že nelze (už z principu) dospět k jakékoli jednotící interpretaci? Jsou-li interpretace rovnocenné, znamená to zároveň, že je nelze srovnávat co do „přesnosti“ a hodnotit je? Není to však v rozporu s intuitivním rozhodnutím, že některé interpretace jednoznačně misinterpretují text? Lubomír Doležel považuje „popření možnosti historického poznání minulosti“ za „důsledek obecné krize teorie poznání, kterou vnesla do postmoderní kultury filozofie radikálního lingvistického skepticismu“. Proto je legitimní, ba očekávané, položit otázku, zda je možné „dospět v této situaci k formulování základních předpokladů literární metahistorie“. Dle Doležela je tento předpoklad možný za podmínky, že nebudeme své odpovědi považovat za konečné ani obecně závazné.<sup>2</sup> Vlastimil Zuska si též všímá proměny estetické recepce v „postmoderní době“. Upozorňuje na to, že při takovém způsobu („postmoderním“) recepcí „nedochází k uzavření celku estetického objektu a recipujícího vědomí“.<sup>3</sup> Jestliže ale estetický objekt nevzniká „jako figura jasných kontur na pozadí životního světa, oslabuje-li se tato podstatná dimenze lidského vztahování se ke světu [...], oslabuje se i to, čemu současná sociologie i psychologie říkají ‚princip reality‘.“<sup>4</sup>

Problémů a tezí, které by bylo možno v nastíněné souvislosti zmínit, je značné množství, pomineme-li, že schematická řazení či klasifikace jsou většinou proti intencím

1) Barthes 2007b, s. 9.

2) Doležel. In: Sládek (ed.) 2006, s. 20, vč. cit.

3) Zuska 2001, s. 123.

4) Ibid., s. 124.

daných autorů. Záměr tohoto textu je nicméně toliko formulovat signifikantní problémy, resp. otázky, které vyvstávají v interpretační praxi, vycházíme-li ze zmíněných teoretických pozic, čímž bude vytvořen vhodný komparační rámec ke koncepci interpretace Umberta Eca, kterou lze do značné míry považovat (přinejmenším v aktuální podobě dané *Mezemi interpretace*) za reinterpretaci a korekci radikálního otevřeného čtení, které (jak bude dále ukázáno) dle Eca limituje, ne-li znemožňuje, konkrétní interpretační praxi a hodnocení jednotlivých interpretací.

Ondřej Sládek ve své studii *Náš poststrukturální strukturalismus* vymezuje strukturalismus jako „zastřešující termín pro všechny takové typy myšlení, které pracují s pojmem struktury, jež je nahlížena jako soubor vztahů mezi prvky nějaké množiny“.<sup>5</sup> V kontextu s „pozdní podobou strukturalismu“ se užívá termínů neostrukturální či poststrukturální, Sládek je nicméně považuje spíše za další vývojové stadium než za radikální negaci původního.<sup>6</sup> Nejedná se tak o úplné popření strukturální metody jako takové, spíše o radikalizaci některých původně strukturalistických motivů, tj. mezi strukturalismem a poststrukturálním je „na jedné straně trvalá vazba a na druhé straně trvalé napětí“.<sup>7</sup> Doležel proti neostrukturálnímu vymezuje tzv. „antistrukturalismus“ jako „teoretický systém pravého opaku“, přičemž tyto radikální tendence, které odsuzují koncepcie, jež jim časově předcházely (a to bez znalosti původních zdrojů, zde zejména textů Pražské školy), považuje přinejmenším za neadekvátní.<sup>8</sup>

V Eagletonově reflexi strukturalismu a poststrukturálního (primárně v oblasti literární) se vynořují, zdá se, sympatie k poststrukturální tendencím. Poměrně kriticky Eagleton přistupuje k některým myšlenkám a teoretickým důsledkům strukturalismu, např. Saussurovu myšlenku o diferenční povaze znaků nepovažuje za bezproblémově funkční.<sup>9</sup> Podle Eagletona znamená strukturalismus v prvé řadě „bezohlednou demystifikaci literatury“ (což však autor vnímá jako přínosné) a dále pojetí literárního díla jako „uzavřeného systému“.<sup>10</sup> Nepříjemné, a mnohdy i nebezpečné důsledky vidí

5) Sládek. In: Sládek (ed.) 2006, s. 53.

6) Ibid., s. 54. Budeme-li si vědomi jistých rozdílů, můžeme provést asociaci s otázkou vztahu moderny a postmoderny, jež např. podle Vattimova pojetí modernu nepřekonává, ale „recipuje“. Více viz WELSCH, Wolfgang (1994): *Naše postmoderní moderna*. Zvon: Praha, s. 55-59.

7) Sládek. In: Sládek (ed.) 2006, s. 10.

8) Doležel. In: Ibid., s. 14-15.

9) Podrobnější důvody uvádí zde: Eagleton 2005, s. 172-178.

10) Ibid., s. 145, 151. Na druhou stranu takovou charakteristiku můžeme vnímat jako zjednodušující a nerespektující rozdílné předměty zájmů i prostředí jednotlivých koncepcí řazených pod pojem „strukturalismus“. Obzvláště se to týká Eagletonovy reflexe Pražské školy a českého strukturalismu, jak upozorňuje např. Lubomír Doležel (Doležel. In: Sládek (ed.)

v „logocentričnosti“ spojované se „západní filosofickou tradicí“, která (doslova) „touží“ po pevném a nezpochybnitelném významu. Podle Eagletona z takových teorií vyplývá, že veškeré „transcendentální významy jsou jen a jen fikcí – i když snad fikcí nezbytnou“. Nebezpečí spatřuje v tom, že některé společenské ideologie mohou privilegiovat určité významy (týká se to např. pojmů jako svoboda, řád atd.).<sup>11</sup> Připomíná též, že binární opozice (obvyklé pro strukturalismus) „představují optiku typickou pro ideologie“, což dobře rozpoznává poststrukturalismus.<sup>12</sup> Podstatné je uvědomění si „síťové komplexity znaků“, tedy pohybu jazyka různými směry, k němuž dochází při jazykových procesech. A právě toto pojetí nalézá v poststrukturalismu, který „síťovou komplexitu“ označuje slovem „text“.<sup>13</sup> Záměrem dekonstruktivistické kritiky je podle Eagletona „ukázat, jak texty uvádějí do rozpaků vlastní závazné logické systémy“.<sup>14</sup>

Jakožto exempla v souvislosti s problematikou literární interpretace lze využít konceptu Rolanda Barthesa, jehož teze o smrti autorů se pro reflektované koncepty stala příznačnou, přičemž se zde vychází z jeho pozdějších prací, tj. zhruba vznikajících od 70. let minulého století, kdy dospívá k dosti originálním úvahám o interpretaci textů, rezignujíc na zobecňující systémy. Právě ve své esejí *Smrt autora* z r. 1968 tematizuje Barthes psaní jako destrukci „každého hlasu i počátku“.<sup>15</sup> Kritice je zde podrobován koncept autora jako konstrukt pozitivismu objevujícího „prestiž individua“. Právě tento koncept by měl být „vymazán“ ve prospěch „psaní“.<sup>16</sup> Z tohoto hlediska je pak téměř nutně zdiskreditována reprezentativní funkce literatury a důraz je kladen na performativní aspekt řeči. Text se stává „tkanivem citací, pocházejících z tisíce kulturních zdrojů.“<sup>17</sup> Místo autora (jako konstruktu společnosti) zaujímá spisovatel („skriptor“), který již neuděluje jednotu mnohým psaním; nýbrž je to čtenář, v němž je mnohost textů shromažďována, tj. „kdo drží pohromadě v jednom prostoru všechny stopy, z nichž je psaný text vytvořen.“<sup>18</sup> Obecně lze říci, že Barthes považuje za mylné jakékoli poukazy na autorskou intenci určující význam textu.<sup>19</sup>

Ve svém díle *Kritika a pravda* charakterizuje Barthes vědu o literatuře jako vědu „o podmínkách obsahu, to jest o formách“, jejímž úkolem je interpretovat „mnohomocnost

2006, s. 14-15.), postrádající adekvátní znalost původních zdrojů, zejm. českých.

11) Eagleton 2005, s. 177, vč. cit.

12) *Ibid.*, vč. cit.

13) *Ibid.*, s. 178.

14) *Ibid.*, s. 180.

15) Barthes 2006, s. 75.

16) *Ibid.*

17) *Ibid.*, s. 76.

18) *Ibid.*, s. 77.

19) Harris 2010, s. 28.

symbolů“, tj. nikoli hledat „plné smysly díla“. <sup>20</sup> Jistou odpovědí na otázku, jak „ve věku po poststrukturalismu“ založit jakousi prvotní typologii textů a jak je hodnotit, může být distinkce textů „ke čtení“ a „ke psaní“ (v Barthesově pozdějším díle *S/Z* polemizujícím s realistickým pojetím prostřednictvím analýzy Balzacova textu *Sarrasine*). Hodnocení může být dle Barthes spojeno jen s praxí, zde praxí psaní. *Pisatelnost* se tak stává hodnotou a četba kreativní činností. <sup>21</sup> Texty „ke psaní“ mají čtenáře inspirovat k domýšlení a dotváření. <sup>22</sup> „Pisatelny text jsme *my sami v procesu psaní*“, říká Barthes, a to *před* tím, než je „okleštěna pluralita vstupů“, je to „strukturace bez struktury“. <sup>23</sup> Takové texty nacházíme obtížně, avšak texty *čitelné* tvoří většinu literatury. V souvislosti s čitelnými texty hovoří Barthes o „novém úkonu interpretace“ a soudí, že „interpretovat text neznamená dávat mu smysl [...], znamená to naopak zvažovat, z jakého plurálu je utvořen.“ A na takové interpretaci „není nic liberálního“, <sup>24</sup> jedná se o „afirmaci bytí plurality, jež není bytím pravdy, pravděpodobnosti a dokonce ani možnosti.“ <sup>25</sup>

Taková interpretace však nutně nemusí být zjednodušeně vykládána jako „a-historická“; konečně v *Rozkoši z textu* Barthes upozorňuje na historickospolečenské vazby subjektu, které jsou předpokladem pro vytváření tzv. pisatelného textu, v němž se teprve subjekt dostává mimo čas, tj. stává se vlastně a-historickým: „A toto tělo slasti je zároveň mým historickým subjektem – neboť jsem-li s to udělit pravidla oné rozporné, protichůdné hře, [...] vděčím za to velmi jemné mechanice životopisných, historických, sociologických a neurotických prvků [...]. Teprve ta mi umožňuje psát sebe sama jako subjekt mimo čas.“ <sup>26</sup> Mluví-li se zde o řeči, není tím ovšem myšleno jen „hovoření řečí“, tj. jazykem, od něhož je třeba odlišit zastávání určitého diskurzu. Takový diskurz pak může být nejen předmětem deskripce, nýbrž i simulace. <sup>27</sup>

U literárních autorů oceňuje Barthes zejména schopnost vytváření jakéhosi „nového jazyka“, jak zmiňuje v případě markýze de Sade, Fouriera a Ignáce z Loyoly, již má právě za tvůrce nového jazyka (nikoli ovšem v lingvistickém slova smyslu). Tento nový jazyk je vytvářen čtyřmi postupnými procesy, probíhajícími též v tvorbě uvedených autorů. Začíná se izolováním, tj. „vynořením z materiální prázdnoty“, jazyk tak není vázán na předcházející výklady (Barthes upozorňuje, že tato izolace mnohdy bývá

20) Barthes 1997, s. 239.

21) Barthes 2007b, s. 10.

22) Haman. In: Haman a Holý a Papoušek (eds.) 2006, s. 17-18.

23) Barthes 2007b, s. 12.

24) Ibid., s. 13.

25) Ibid., s. 14.

26) Barthes 2008, s. 55.

27) Jak Barthes ukazuje např. ve svých *Fragmentech milostného diskurzu*, srov. Barthes 2007a, s. 13, 15.



v případě děje a hrdinů děl i skutečná, tedy „fyzická“). Proces pokračuje tzv. artikulováním, tedy kompozicí; následuje uspořádávání spočívající v podřízení vyššímu řádu metricky. Tento nově vytvářený diskurz má svého pořadatele, nikoli ve smyslu nějakého subjektu, ale v podstatě jisté funkce, „operátora věty“. To vše je nutno završit v procesu tzv. teatralizace, v němž je řeč učiněna neomezenou.<sup>28</sup> V této souvislosti Barthes odlišuje mezi pojetím textu jakožto intelektuálního předmětu (tj. předmětu analýzy) a pojetím textu jako předmětu potěšení. První pojetí má za deprimující, což nelze mít za překvapující, stejně jako Barthesovu preferenci textu jako předmětu potěšení, který není předmětem racionální analýzy, nýbrž producentem rozkoše (z textu). Tato rozkoš z textu spočívá zejména ve vznikaní tzv. ko-existence, tj. v textu objevujeme fragmenty našeho vlastního života (jedná se ovšem o náhodný proces – jinému „psaní“ se podařilo napsat něco, co se odehrává v každodennosti jiného subjektu, který k textu přistupuje), a dále v „přátelském návratu autora“.<sup>29</sup> Tím, že vyjímá text (resp. jeho interpretaci) ze sociálních vazeb, dosahuje tak Barthes zároveň přesunutí (jak ovšem explicitně poznamenává – ne však potlačení) sociální odpovědnosti textu.<sup>30</sup>

Výše nastíněné vybrané koncepty a myšlenky utvářejí teoretické klima, v němž se formují i Ecovy úvahy o mezích interpretace. Navazujíc na některé ze zmiňovaných konceptů, přiznává Eco čtenáři významnou roli v procesu interpretace. Některé z problémů interpretační praxe a krajní důsledky podobných pozic jej však vedou k úvahám, zda je možné a žádoucí limitovat čtenářskou svobodu interpretace – a pokud, na základě jakého kritéria. Následující část ve stručnosti představuje a analyzuje závěry těchto úvah, přičemž se má za to, že právě radikalizované otevřené čtení je pro jejich utváření signifikantní. S ohledem na záměr a rozsah textu nejsou tedy sledovány explicitní reakce na podobné koncepty, ale interpretován výsledek Ecova zkoumání, jenž je zde chápán jako reinterpretace těchto tendencí.

## 2. Umberto Eco.

### Kritérium falsifikace v teorii interpretace.

#### Interpretace vs. použití textu

*„Tvrdím, že teorie interpretace – i pokud přijímá skutečnost, že texty jsou otevřeny vůči několika čtením – musí rovněž předpokládat, že je možné dojít shody; když ne ohledně významů, které text podporuje, tak alespoň těch, které nepodporuje.“<sup>31</sup>*

28) Barthes 2005, s. 7-10.

29) *Ibid.*, s. 11-12.

30) *Ibid.*, s. 14.

31) Eco 2005, s. 53-54.

Vzhledem ke specifikám literárního textu, zdá se nemožné požadovat jakoukoliv jednotící interpretaci. Přesto se zároveň zdá žádoucí shodnout se alespoň na určitých významech či na tom, co je zřetelnou misinterpretací. „Otevřenost čtení“ je v současném kontextu relevantním požadavkem a trvání na „jednotném významu“ hrozí spíše dogmatismem. „Otevřenost čtení“ dovedena do krajnosti však ve svých důsledcích problematizuje jakoukoli interpretaci, neboť nelze vyžadovat byt' minimální závaznost její „správnosti“ či „nesprávnosti“, čímž můžeme být odsouzeni k setrvání v teorii a nemožnosti interpretační praxe. Některé Ecovy myšlenky lze považovat za odpovědi na tyto problémy a otázky,<sup>32</sup> přičemž odpověďmi nemusí být nutně míněno vyřešení problému. Ona naznačená „pragmatická nutnost“ shodnout se alespoň na těch interpretacích, které jednoznačně desinterpretují text, totiž není nikterak neproblematickým argumentem, stejně jako jím není Ecova „textová koherence“ jako kritérium misinterpretací. Nicméně nabízí se zde návrhy, jak k této otázce přistoupit; rozhodnutí, k jakému kritériu se přiklonit, konečně povětšinou plyne ze zastávaných obecnějších teoretických pozic.

V „po–strukturalistických“<sup>33</sup> tendencích v teoriích textové interpretace významnou roli, jak bylo výše zmíněno, zaujímá čtenář, resp. adresát, příjemce textu. Teorie, které se orientují právě na adresáta (či zdůrazňují jeho roli v procesu interpretace), podle Eca předpokládají, „že význam každého sdělení závisí na interpretačních volbách příjemce“.<sup>34</sup> Eco sleduje proměnu paradigmatu v teoriích textové interpretace, kdy nejen text umělecký, ale v podstatě jakýkoliv druh textu, má otevřený charakter. Proti dřívějšímu strukturalistickému rámci se berou v potaz pragmatické aspekty čtení a roste tak role adresáta.<sup>35</sup> Jakkoliv i Eco zdůrazňuje „aktivní roli interpreta při čtení textů obdařených estetickou hodnotou“, nelze opomenout, že i „otevřené čtení“ je aktivitou vyvolanou daným dílem a zaměřeným na jeho interpretaci. Proto je na místě usilovat o stanovení mezí interpretačního konání, zejména z toho důvodu, že práva interpretů mohou být nadměrně zdůrazňována. Pojem neomezené semiózy dle Eca „nevede k závěru, že neexistují žádná kritéria interpretace“. Meze interpretace se zde shodují s právy textu

32) *Ecovy názory na tyto otázky pochopitelně procházejí vývojem, zde se zaměříme zejména na jeho novější přístupy, v otázce „otevřenosti čtení“ budou pro posuzování stěžejní v první řadě Ecovy Meze interpretace, i z toho důvodu, že odpovídají na výše nastíněné otázky. (Ostatně zde Eco upřesňuje či vysvětluje i některé myšlenky zastávané v dřívějších dílech, např. Otevřené dílo, Opera aperta, Role čtenáře atd.) Eco může poměrně dobře nahlédnout proces literární tvorby nejen z pozice literárněvědné, ale zejména také z pozice literárního autora.*

33) *Zde míněno tendenci (chronologicky) se objevujících po strukturalismu.*

34) *Eco 2005, s. 53.*

35) *Ibid., s. 52-53.*

(nikoli však autora).<sup>36</sup> Problém „otevřenosti čtení“ a „vyplňování mezer“ v textu čtenářem reflektuje např. i výše parafrázovaný Lubomír Doležel.<sup>37</sup>

Vyvstává tedy otázka, jaké kritérium může přispět ke stanovení mezi interpretace, neboli prostřednictvím jakého kritéria rozpoznáme interpretace jdoucí jednoznačně mimo text. „V procesu vytváření textu se redukuje rozsah možných lingvistických položek“ a „redukcí možnosti vytvářet nekonečně mnoho řetězců redukuje i text možnost vyzkoušet některé interpretace“.<sup>38</sup> Otázka interpretace tak vytváří „pavučinu kritických možností“. Můžeme usilovat o to, nalézt v textu 1. to, co zamýšlel říci autor (intence autora) či 2. to, co text říká nezávisle na intencích autora. Přijmeme-li za výchozí bod 2., rozhodujeme dále, zda výsledek naší interpretace je a) intencí textu (tedy „tím, co text říká díky své textové soudržnosti a díky označujícímu systému v pozadí“) nebo b) „tím, co v něm našel adresát na základě svého vlastního systému očekávání“. Rýsuje se tak distinkce mezi intencí textu, intencí autora a intencí čtenáře. Výchozí tezi, že text může něco vypovídat nezávisle na autorském záměru, lze přijmout, chápeme-li text jako generovaný podle určitých pravidel, jež nemusí být autorem záměrně a vědomě sledována.<sup>39</sup>

Eco zmiňuje sémiotické teorie interpretační spolupráce (mezi něž patří i jeho teorie modelového čtenáře), které proti radikálním dekonstruktivním postupům „nahlíží na textovou strategii jako na systém instrukcí, jenž usiluje o to produkovat možného čtenáře, jehož profil je designován textem a uvnitř textu, lze jej z něho extrahovat a popsat jej nezávisle na jakémkoli empirickém čtení a dokonce i před ním.“<sup>40</sup> Text se tak stává „zařízením k vytvoření modelového čtenáře“.<sup>41</sup> Jinými slovy, z literárního textu lze extrahovat modelového čtenáře, který k textu přistupuje v souladu se „systémem instrukcí“, jež jsou do textu vloženy a lze je z textu vyvodit. Nesouvisí tedy s konkrétním čtenářem či konkrétním aktem čtení, a proto je to vše možné nezávisle na jakémkoli empirickém čtení, resp. empirickém čtenáři. A stejně jako lze hovořit o modelovém vs. empirickém čtenáři, vyvstává tato distinkce i v případě (modelového vs. empirického) autora. Ohniskem posuzování tak zůstává text (resp. intence textu).

Empirickým čtenářem může být dle Eca kdokoli, kdo čte text, přičemž text lze v tomto případě číst libovolným způsobem, a stejně tak tento empirický čtenář může do textu vkládat cokoli ze svých vlastních prožitků. Za vhodnou ilustraci lze považovat Ecovu metaforu literárního lesa.<sup>42</sup> Literární dílo představuje les, jehož podoba je dána

36) *Ibid.*, s. 12-13, cit. s. 12.

37) *Srov. Doležel 2008*, s. 265-270.

38) *Eco 2000*, s. 150.

39) *Eco 2005*, s. 59, vč. cit.

40) *Ibid.*, s. 61.

41) *Eco 2000*, s. 150.

42) Např. v souboru přednášek *Šest procházek literárními lesy*. Viz *Eco 1997. Tato metafora*

textem, který však umožňuje (v souladu s „nastavenými pravidly“) projít různými stezkami a vydat se několika cestami, nelze si zde však vytvořit něco, co nepochází z textu, nýbrž z našich vlastních prožitků. V narativním textu je čtenář nucen neustále volit, „kudy se bude ubírat literárním lesem“, tedy jakou interpretační cestu zvolí. Zároveň je však neadekvátní hledat v literárním lese to, co není v něm, ale v naší osobní paměti: „les je tu pro všechny, a proto v něm nesmím hledat fakta a pocity, které se týkají jenom mne“ (zde je již naznačen rozdíl mezi interpretací a použitím textu, který záhy zmíníme). Jedná se tedy o dodržování pravidel hry, jež by mělo být modelovému čtenáři (práve že modelovému, nikoli nutně empirickému) vlastní.<sup>43</sup> Tato pravidla může do textu vložit autor, přičemž je nicméně nutné i zde uvědomit si rozdíl mezi modelovým a empirickým autorem. Empirický autor se stává v dialektice intencí textu a intencí adresáta irrelevantním, čili respektovat musíme text (a právě text vymezuje hranice interpretací), nikoli autora (empirického) jako osobu. Je relevantní předpokládat, že autor do textu vloží něco, čeho si není vědom. „Transparentní intence textu“ vyvrací neudržitelnou interpretaci (i v případě „nepřístupné intence autora“ a „sporné intence čtenáře“).<sup>44</sup> Text tak může být bodem, jehož se můžeme držet mezi „tajemným procesem vytváření textu“ a „nekontrolovatelným pudem jejich budoucího čtení“.<sup>45</sup>

Různé texty směřují k vytváření různých modelových čtenářů, jak poznamenává Eco: „Existuje modelový čtenář knihy *Plačky nad Finneganem*, ale také modelový čtenář jízdního řádu, a tyto texty vyžadují od každého z nich jiný způsob kooperace.“<sup>46</sup> (A dodejme, že oba modeloví čtenáři zasluhují naši pozornost.) Stejně tak modelový autor „nemusí být nějakým osvíceným hlasem ani nemusí představovat vytržbenou narativní strategii“.<sup>47</sup> Autor se stává „hlasem“, který vybízí k hraní hry „čtení textu“ podle jím stanovených pravidel; či „textovou strategií schopnou stanovit sémantické vztahy a žádat, aby byla napodobena“.<sup>48</sup> Modelový čtenář je tím čtenářem, který s chutí hraje podle „pravidel hry“. Autor podle Eca vždy píše pro (budoucího, potenciálního) Čtenáře (což zde chápeme v souladu s pojetím textu jako „zařízení na produkování modelového čtenáře“, tedy tuto tezi nelze vyvrátit prezentací literárních textů, které se – někdy i explicitně – nesoustředí na čtenáře). „Nepíše se pro nikoho jiného

*může částečně připomenout Doleželův fikční svět literárního díla (ostatně Eco vytváří i esej Malé světy inspirovaný mj. Doleželovou teorií fikčních světů a píše také doslov k Doleželově Heterocosmice), „les“ je však zde také inspirací J. L. Borgesem.*

43) Eco 1997, s. 13-18, cit. s. 18.

44) Eco 2000, s. 152-157.

45) Ibid., s. 165.

46) Ibid., s. 27.

47) Ibid.

48) Ibid., s. 36-37, cit. s. 37.

než pro Čtenáře. Pokud někdo tvrdí, že píše jen pro sebe, pak ne že by lhal, ale je to strašlivý ateista. I z hlediska přísně laického."<sup>49</sup>

V souvislosti s mezemi interpretace odlišuje Eco dvě roviny interpretace: interpretaci sémantickou (sémiózickou), která je „výsledkem procesu, v němž adresát stojí před lineární manifestací textu a vyplňuje ji určitým významem“ a interpretaci kritickou (sémiotickou), která je „metajazykovou aktivitou“ s cílem „popsat a vysvětlit, z jakých formálních důvodů určitý text produkuje danou reakci“.<sup>50</sup> V první rovině interpretace se snažíme rozpoznat, co text říká, jaké jsou jeho významy, a to na základě textové koherence. Ve druhé rovině zjišťujeme, *jakým způsobem* jsou významy, jež jsme rozpoznali, vytvářeny, a můžeme je ocenit. Vrátime-li se ještě k Ecově metafoře literárního lesa: narativním textem (stejně jako literárním lesem) lze procházet dvěma způsoby: chceme se dozvědět, jak příběh skončí, nebo se snažíme zjistit, jakým čtenářem se máme stát a jakým průvodcem po literárním lese je autor.<sup>51</sup> Každý text může být interpretován oběma způsoby, je přístupný sémantické i kritické interpretaci, což ovšem neznamená, že každý text vědomě předvídá obě reakce čtenáře. Sémantický čtenář je plánován verbální strategií, významy odhalované v sémantické interpretaci jsou v textu dány „explicitně“. Kritickým čtenářem se však stáváme pouze na základě interpretačního rozhodnutí, to, co se v textu jeví jako explicitní, kritické čtení nepřitahuje, nicméně text je zhotoven tak, aby vzbuzoval a lákal pozornost kritického čtenáře.<sup>52</sup>

Eco dále (inspirován Rortym) vymezuje interpretaci proti tzv. *použití* textu. Pokud chceme kriticky interpretovat text, čteme jej tak, abychom objevili něco více o jeho charakteru. Když však od textu vyjdeme, abychom získali něco jiného, text neinterpretujeme, nýbrž používáme, a zároveň se tak vystavujeme riziku, že text co do významu budeme misinterpretovat (budeme do něj vkládat něco, co v něm zřetelně obsaženo není).<sup>53</sup> Pomocí metafory literárního lesa lze konstatovat, že pokud do lesa literárního díla vkládáme vlastní prožitky a používáme text pro vlastní snění, spíše tento text používáme než interpretujeme.<sup>54</sup> Jak ovšem rozpoznáme, že naše interpretace nesměřuje mimo intenci textu? Intence textu je v tomto smyslu „výsledkem dohady ze strany čtenáře“. Podle Eca lze odpověď získat prostřednictvím porovnání s textem jako koherentním celkem: „Každá interpretace týkající se jisté části textu může být přijata, je-li potvrzena, a naopak odmítnuta, je-li zpochybněna jinou částí stejného textu.“<sup>55</sup>

49) *Ibid.*, s. 147.

50) *Eco 2005*, s. 64.

51) *Eco 1997*, s. 41.

52) *Eco 2005*, s. 64-65.

53) *Ibid.*, s. 66.

54) *Eco 1997*, s. 18.

55) *Ibid.*, s. 69.

Získáváme tak zde jisté kritérium, jež pomáhá odhalit jednoznačné misinterpretace textu a omezuje částečně čtenářskou svobodu interpretace: „interní textová koherence kontroluje jinak nekontrolovatelné pohnutky čtenáře“.<sup>56</sup>

Eco tu tedy nabízí jisté falsifikační kritérium („cosi jako popperovský princip“): neexistují sice pravidla pro rozhodování, které interpretace jsou ty „nejlepší“, ale můžeme rozpoznat, které jsou „beznadějně špatné“ – a to pomocí parametru vnitřní koherence textu.<sup>57</sup> Mohou se vyskytnout námitky vůči obecné aplikovatelnosti kritéria vnitřní textové koherence (tedy: lze vždy rozhodnout, zda je určitá interpretace v souladu s vnitřní textovou koherencí?), dané kritérium však představuje přinejmenším prostředek, jak odhalit jednoznačné dezinterpretace, a ponechat k úvaze interpretace „rozumnější“. „Rozumným“ se zde nemíní racionální, nýbrž takové interpretace, jež nejsou v rozporu s „pravidly hry“ nastavenými v textu.

Pro exemplifikaci (a zároveň i analýzu funkčnosti kritéria textové koherence) použijme příkladu Shakespearova *Hamleta*. Tato hra byla mnohdy interpretována jako „drama muže, který se nedokázal rozhodnout“ (vzpomeňme alespoň známou interpretaci Olivierovu), s odkazem na Hamletovo váhání, zda pomstít otcovu vraždu. Tato charakteristika je založena mj. na scéně, kdy Hamlet, ač připraven k činu, nezabije Claudia, a to v okamžiku, kdy se zdá být jeho podezření potvrzeno inscenací „hry ve hře“. Mnoho empirických čtenářů (a do jisté míry oprávněně) usoudí, že Hamlet je svým charakterem nerozhodný a slabošský, modelový čtenář ale bude hledat příčinu tak zvláštní změny v odhodlání. Tou nejzjevnější příčinou je skutečnost, že Hamlet zastihne Claudia při modlení, a odmítá jej tak zabít v okamžiku pokání. Hamlet totiž netuší (tak jako diváci či čtenáři), že Claudiova snaha o upřímnou modlitbu přišla vniveč.<sup>58</sup> Zajímavé zdůvodnění Hamletova váhání nabízí i Stephen Greenblatt. Vzhledem k tomu, že v alžbětinské době byla zakázána katolická víra v očistec, zjevení ducha jako duše prosící o zmírnění muk, nebylo v souladu s dobovým přijatelným výkladem (a to ponecháváme stranou, že duch v Hamletovi neprosí o mše konané v jeho jméně, nýbrž o pomstu – ani to nelze mít za poplatné dobovému vysvětlení). Duch tak mohl být šálením smyslů, možná seslaný ďábelskými silami a pokoušející Hamleta ke hříchu.<sup>59</sup> Sám Hamlet tuto možnost v textu dříve naznačuje,<sup>60</sup> textovou koherenci tak lze považovat

56) *Ibid.*, s. 69.

57) *Ibid.*, s. 70.

58) *A dokládá to vyjádřením: „Já ho mám poslat na věčnost, zrovna když se hodlá kát a připraven je na tu dlouhou cestu? Ne. Zpět, meči, dočkej příhodnější chvíle.“ (Shakespeare 2001, s. 335.)*

59) Greenblatt 2007, s. 277-278.

60) *„Ten duch / by moh být ďábel, neboť ďábel ví, / jak převtlít se třeba do anděla. / Co když jen využil mé slabosti / a smutku – duchové to dělávají / a chce mě zatratit. Budu*

za explicitně doloženou. Z tohoto pohledu je zároveň pochopitelné, že Hamlet vyžaduje potvrzení ohledně spáchané královraždy. Lze tedy jak vidno nabídnout několik možností, jež vysvětlují Hamletovo váhání a jsou textově koherentní. Pokud bychom ovšem Hamleta označili za „váhavce bez příčiny“, hru bychom spíše misinterpretovali. Shrňme-li, nerozhodneme sice, která z příčin je (Ecovou terminologií) „ta správná“, ale lze říci, že váhavost tu nepramení pouze z Hamletova charakteru, nýbrž může být v mnohém zapříčiněna výše zmíněnými okolnostmi.

Podobně lze Ecovy interpretační postupy ilustrovat prostřednictvím motivu čarodějnic v Shakespearově *Macbethovi*. Tento motiv není natolik interpretačně průzračný, jak by se při prvním (částečně povrchním) pohledu mohlo jevit. Čarodějnice se poprvé objevují již v úvodní scéně jako působivý prolog. Krátce poté vystupují znovu na planině, kudy se Macbeth (po boku s Banquem) vrací z vítězného boje – zde provolávají Macbethovi slávu nejen jako thénovi z Glamisu, ale též thénovi z Cawdoru, jenž se brzy stane králem. V závěru hry pak čarodějnice Macbethovi věští jiný osud, než by si pro sebe a své potomky přál. Jakou úlohu však mají čarodějnice ve hře, lze pouze spekulovat – jsou skutečnými postavami nebo jsou spíše (v souladu s dobovým výkladem) ďáblůvými služebníci nebo dokonce pouhým preludem Macbethovy ctižádostivé mysli? Prozkoumejme tedy legitimitu některých z těchto interpretací a pokusme se vstoupit do literárního lesa Shakespearova *Macbetha* coby modelový čtenář. Sotva vstoupíme, objevují se před námi na pustém místě čarodějnice a přinášejí s sebou „liják, blesk v povětrí“. Hlavní cesta vede k pláni, na níž se mají setkat s Macbethem, od okamžiku Macbethova setkání s čarodějnicemi jako by se však stezky nekonečně rozvětvovaly. Můžeme hlavní cestou projít až ke konci hry, budeme tak znát děj, nespokojíme-li se však se sémantickou rovinou interpretace, vydáme se prozkoumat právě postranní cesty, jimiž je les hustě propleten. Ta nejpřímější nám ukazuje čarodějnice jako magické bytosti disponující kouzelnými schopnostmi, pomocí nichž vnukají Macbethovi myšlenku na získání trůnu vraždou. Modelový čtenář se zastaví a přemítá, zda je tato cesta legitimní nebo zda se ocitl mimo stezky vložené do textu autorem. Jinými slovy, přemýšlí, zda taková interpretace Macbethových čarodějnic neodporuje vnitřní textové koherenci. Text tuto interpretaci nevyvrací, ba ji do značné míry podporuje, jakkoliv částečně negativním způsobem: tedy čarodějnice jsou prezentovány jako „skutečné“ a disponující nadpřirozenou mocí. Nikde v textu pak nejsou vysvětleny jiným způsobem, ovšem nikde takto nejsou ani potvrzeny. I tato stezka se ovšem rozvětňuje dále. Jaký je charakter těchto postav? Odpovídá snad alžbětinské představě o tom, jaké jsou čarodějnice a jakými silami vládnou, či jsou snad bližší pohanským pověstem nebo literárním legendám? Jakou úlohu mají ve hře? Jsou jen figurami potřebnými pro plynutí děje a vytváření zápletky

*mít důkaz, / a pořádný – dám sehrát hru a tím / svědomí krále pěkně polapím.” (Shakespeare 2001, s. 281.)*

nebo mají tyto scény diváky zároveň fascinovat čarodějnickým představením? Modelový čtenář by se mohl obrátit na značné množství interpretací objevujících se v dílech dalších autorů. Nejspíše by usoudil, že většinu z nich lze přijmout jako kontextuálně legitimní, neboť dané interpretace nejsou v textu hry vyvráceny.

Nyní prozkoumáme část lesa, v níž je interpretace čarodějnic založena na předpokladu, že čarodějnice mohou být pouze výplodem Macbethovy ctižádostivé mysli. Tato část lesa je neméně temná proti předcházející, představuje svět Macbethovy mysli, jeho zprvu podvědomou touhu po moci a myšlenku na to, že jí lze dosáhnout i násilnými prostředky. I kdyby se Macbeth skutečně setkal s čarodějnicemi, nemusí být původkyněmi myšlenky na vraždu, která je v Macbethově mysli přítomna již před tímto setkáním, nýbrž jsou impulsem k činu, stejně jako povzbuzení Macbethovy manželky. Vydáme-li se stezkou dále, postupujeme k radikálnější interpretaci, tedy že i čarodějnice samé jsou výplodem Macbethovy choře ctižádostivé mysli. Poté co čarodějnice po jejich setkání zmizí, Macbeth poznamená: „Co zdálo se být tělem, rozpustilo se do vzduchu jak dech.“<sup>61</sup> Dále připouští možnost, že čarodějnice mohly být jen šálením mysli, tedy přeludem („Bylo tu vůbec, o čem mluvíme? Nebo jsme snědli kořen bláznovství a přišli o rozum?“<sup>62</sup>), nebo ďáblovou nástrahou („Co, ďábel mluvil pravdu?“<sup>63</sup> „Když temné síly svádějí nás k pádu, často si berou pravdu na pomoc. Získají si nás poctivostí v malém, a když jde o vše, přerazí nám vaz.“<sup>64</sup>). Nepochybně zvláštní je i Macbethova reakce na slibnou předpověď (má se stát králem) - proti očekávání není Macbeth šťasten, ale sklíčen: snad pochybami či myšlenkami, které mohou směřovat k „myšlence na vraždu“ („Ač je pouhý přelud, myšlenka na vraždu tak otřásá mou bytostí, že ochromen jsem zcela zlou předtuchou a nejsem nic – jen to, co ještě nejsem.“<sup>65</sup>). I tyto interpretace lze považovat za kontextuálně legitimní.

K čemu však toto zdánlivě bezcílné bloudění po lesních stezkách posloužilo čtenáři, nedospěl-li k jednoznačnému výkladu? Modelový čtenář, který se pohybuje v kritické rovině interpretace, takto může ocenit způsob, jakým zde Shakespeare pracuje, a může mj. rozpoznat nejednoznačnost vymezení čarodějnic jako autorský záměr.

Zdůrazněme závěrem této analýzy, že odlišení interpretace a použití textu ovšem neznamená, že texty nemohou být *používány*, jen musí být tyto případy použití odlišeny od interpretace. Někdy je právě prostřednictvím „použití textu“ možné dospět k originálnímu závěru, ale zároveň tak podstupujeme riziko, že text bude dezinterpretován. Konečně jedná se o abstraktní teoretické možnosti, každé empirické čtení je

61) *Shakespeare 2008*, s. 14.

62) *Ibid.*

63) *Ibid.*, s. 15.

64) *Ibid.*, s. 16.

65) *Ibid.*, s. 17.



kombinací obou, často je i složité mezi nimi vůbec rozlišit.<sup>66</sup> Eco ani neusiluje o to, abychom dospěli k jedinečnému významu textu zaručenému nějakou interpretační autoritou. Podle Eca jsou texty lidským způsobem, „jak redukovat svět do zvládnutelného formátu, otevřeného intersubjektivnímu interpretačnímu diskurzu“.<sup>67</sup> Tím, že jsou do textu vloženy určité symboly, nelze zřejmě dospět k tomu, co bychom označili jako „správnou (jedinou) interpretaci“, ale můžeme na základě kontextu rozhodnout, „která interpretace je výsledkem nikoli snahy pochopit daný text, ale spíše výsledkem halucinační reakce adresáta“.<sup>68</sup> Eco tedy neodmítá „otevřenost čtení“ a připouští možnost různorodých interpretací, snaží se toliko formulovat kritérium, které by umožnilo odhalit a označovat interpretace, jež jsou evidentně nesprávné (nakolik tu lze hovořit o „evidenci“ je ale otázkou). Pracovat s vnitřní textovou koherencí je podle Eca možné i z toho důvodu, že ať už interpret zastává jakékoliv (třeba radikální) teoretické interpretační předpoklady, vždy musíme nejdříve uvažovat o jakémsi nulovém stupni významu, „významu autorizovaném stavem daného jazyka v daném historickém okamžiku“.<sup>69</sup> Dosáhnout shody o povaze určitého textu neznamena, že takový text musí mít jedinečný nebo konečný význam. Nedokážeme-li rozhodnout, která z interpretací je ta privilegovaná, můžeme se shodnout na těch, které nejsou kontextuálně legitimní.<sup>70</sup> Z literárního díla nelze „udělat, co se nám zlíbí“ a co nám našeptávají „naše nejnekontrolovanější impulsy“, svoboda interpretace je limitována zachováním respektu vůči „intencím textu“.<sup>71</sup>

### 3. Závěrem. „Příběh o pravdě“<sup>72</sup>

*„Členy Putnamovy expedice na alternativní Zemi porazila úplavice. Posádka pila tekutinu, již místní obyvatelé označovali jako vodu, zatímco velitel debatoval o rigidní designaci, stereotypch a určitých popisech. Pak přišla Rortyho expedice. [...] Je dobře známo, že cestovatelé nebyli s to ověřit, zda protinožci disponují jasným rozlišením mezi myslí a hmotou, jelikož ve své řeči označovali pouze stav svých nervů. [...] Třetí expedice stanula před následujícím problémem: Pokud protinožci nemají mentální stavy, jsou vůbec schopni pochopit význam věty?“<sup>73</sup>*

66) Eco 2005, s. 71-72.

67) *Ibid.*, s. 28.

68) *Ibid.*, s. 28.

69) *Ibid.*, s. 44.

70) *Ibid.*, s. 49.

71) Eco 2004, s. 10.

72) Pro závěr byla zvolena tato forma, v inspiraci Ecovým esejem *Příběh o pravdě* a v domněnku, že může vhodně ilustrovat Ecův náhled na danou problematiku, lépe než syntetizující sentence.

73) Eco 2005, s. 281.

Třetí expedice se sice shodla na jistých hypotézách, tedy: i) „že protinožci jsou schopni porozumět výrazu, když se jim podaří z odpovídajícího výroku vyvodit řadu dedukcí“ a ii) „že se obvykle dokáží shodnout na tom, které z dedukcí jsou evidentnější a přijatelnější než ty další“. <sup>74</sup> K jasnému potvrzení těchto hypotéz nicméně nedospěli. <sup>75</sup> Dr. Sanders později navrhl sestavení počítače, jenž by na základě „dialogu“ s počítačem protinožců (Charlesem Sandersem Personalem) odvodil závěry o jejich myšlení, neboť simulace počítače samotným dr. Sandersem v dřívější expedici nebyla zcela úspěšná.

Za tímto účelem byla vyslána čtvrtá expedice, disponující nově vytvořeným počítačem, nazvaným dle původce základních interpretačních předpokladů, jež byly do stroje vloženy, Umberto Personal. Toto je přepis debaty mezi U. P. a Ch. S. P. jr., jak se jí podařilo členům čtvrté expedice zaznamenat.

*U. P.: Rozumíte větě „Ve fikčním světě Shakespearova Hamleta je pravda, že se Hamlet neožení s Ofélií.“?*

*Ch. S. P.: Mohu ji interpretovat pomocí encyklopedie, již do mne vložili, prostřednictvím interpretace obsahu izolovaných výrazů této věty a se zvážení příslušného kontextu.*

*U. P.: A jaký je tedy význam této věty?*

*Ch. S. P.: Abych byl upřímný, váš požadavek zahrnuje dvě slova, jimž se vyhýbám, protože jsou v mé encyklopedii velmi nejednoznačné: a to slovo pravda a význam. S „pravdou“ si v tomto případě poradím: jelikož se odkazuje na „pravdu v“, pravděpodobně míníte koherenční pojetí pravdy. Co se týká významu „významu“, jakkoliv jsem dokonalejší verzí svého předchůdce Ch. S. P. sr., stále pro mne není možné identifikovat to, co nazýváte „významem“.*

*U. P.: Zkusím se dotázat jinak: Co pro vás znamená rozumět větě?*

*Ch. S. P.: V souladu s výše zmíněným: zjistím, co znamenají jednotlivé výrazy, a přihlédnu též ke kontextu, abych zvolil správnou variantu.*

*U. P.: Jak ale postupujete v případě divadelní hry, jakou je právě Shakespearův Hamlet? Prostřednictvím vaší metody si můžete částečně poradit s výše zmíněnou větou. Ale co když se zeptám: Proč Hamlet říká, že by chtěl žít ve skořápce?*

*Ch. S. P.: Postup je zprvu stejný: zjistím význam izolovaných výrazů, ukazuje se však, že jejich spojení je neobvyklé. Zde provedu krok druhý (v souladu s pravidly, která do mne vložili): nelogičnost spojení zde může vypovídat a) o duševním stavu oné osoby Hamlet nebo b) má být ironickým vyjádřením této osoby.*

*U. P.: Máte ve vaší encyklopedii uloženy privilegované významy výrazů? Pokud ne, na základě jakého kritéria se rozhodujete?*

74) Obě cit. *ibid.*, s. 282.

75) Následující text je míněn jako jedno z možných pokračování Ecova eseje Příběh o pravdě.

Ch. S. P.: Má encyklopedie zahrnuje významy výrazů, nikoliv celých vět, tak je počet významů konečný. Pro daný kontext mám pak zvýrazněn význam, který se obvykle užívá, pokud tím míníte „privilegovaný“.

U. P.: Řekněme, že ano. Připouštíte však v daném kontextu i jiný než právě „privilegovaný význam“?

Ch. S. P.: Ano, mám zaznamenáno, že existují i takové případy. Nicméně tuto variantu zvažuji pouze v případě, že „privilegovaný význam“ zřetelně neodpovídá.

U. P.: Ale jak rozpoznáte, že „neodpovídá“?

Ch. S. P.: Podobně jako v souvislosti s oním Hamletem toužícím po žití ve skořápce. Tedy: dosadím-li „privilegovaný význam“ a není koherentní s významy ostatních výrazů.

U. P.: Můžete pomoci této koherence rozhodnout i o pravdivosti vět vyřčených o tzv. fikčních entitách, jakou je např. Hamlet?

Ch. S. P.: Zajímavá myšlenka: ano, myslím, že mi to pravidla, jež jsou do mě vložena, umožňují.

U. P.: Tedy souhlasíte s tím, že pokud je daná interpretace v rozporu s vnitřní textovou koherencí, můžeme ji označit za nesprávnou?

Ch. S. P.: Ano. Pak mohu v souladu s tímto kritériem interpretovat vaši první větu. V textu Shakespearova Hamleta nikde není zmínka o tom, že by se Hamlet oženil s Ofélií, tudíž tato interpretace by byla nesprávná. Nyní jsem rozpoznal vaši intenci a mohu též odpovědět: ano, rozumím této větě.

U. P.: Je pro vás přijatelná hypotéza, že literární dílo lze číst otevřeným způsobem a docházet k rozmanitým interpretacím, aniž můžeme rozhodnout, která z nich je „správná“?

Ch. S. P.: Víceméně ano. Předpoklad, že literární dílo může disponovat pluralitou významů, mám ve své paměti uložen, tudíž nemohu vyžadovat „správnou interpretaci“. Mohu však některé z nich odhalit jako nesprávné, pokud nesplňují výše zmíněné kritérium, tedy pokud nejsou podporovány onou „vnitřní textovou koherencí“.

U. P.: Zajímavé... Věřil byste, že k podobným závěrům (pomineme-li částečně odlišnou terminologii) dospěl jeden z pozemšťanů, po němž jsem pojmenován?

Ch. S. P.: Bohužel nejsem disponován k tomu, abych „věřil“. Znáám ale význam výrazu věřit, v tomto kontextu zdá se chcete vědět, zda si myslím, že vaše tvrzení může být pravdivé. Má encyklopedie obsahuje jen konečné množství informací, jak jsem zmínil, informace o vašem jmenovci v ní uloženy nejsou, a tak nemohu ověřit, zda mohl zastávat podobný názor či nikoliv.

U. P.: Vidíte, teď se ukazuje, že jste zcela neporozuměl významu mnou pronesené věty a že nejste schopni odlišit mezi sémantickým významem a intencí mluvčího. Nechtěl jsem, abyste potvrdil správnost mé věty, naopak, chtěl jsem vás o tom, co se v ní tvrdí, informovat. Slovo „věřte“ částečně znamenalo údiv nad tím, že myšlenky mého jmenovce potvrzuje počítač protinožců.

Ch. S. P. Operuji v první řadě na syntaktické úrovni. Chtěl-li moji tvůrce doplnit encyklopedii novou informací, činí tak poté, co svůj záměr formulují. Nejsem konstruován tak, abych

*odhalil skryté intence, jsem schopen interpretovat význam „intence“, ale pouze pokud je explicitně řečena, nikoli jen naznačena, jako ve vaší větě. Co jste vy vůbec za počítač a kdo vás sestrojil?*

Čtvrtá expedice vyvodila z tohoto záznamu patřičné závěry. Zastánci Ecova předpokladu falsifikačního kritéria pro odhalení misinterpretací považovali tento dialog za rozhodující potvrzení funkčnosti daného kritéria. Odpůrci a skeptici však měli za to, že takový dialog je subjektivní a z obecného hlediska nemá výraznou vypovídající hodnotu; ti radikálnější z nich obviňovali dr. Sanderse, že Umberto Personal není skutečným počítačem a že se za ním skrývá dr. Sanders sám. Proslýchá se, že připravují pátou expedici.

Reflexe Ecovy koncepce byla v této studii soustředěna na témata související s interpretací literárního textu, mj. v komparaci s některými důsledky interpretačních tendencí zdůrazňujících irelevanci tzv. autorské intence pro hodnocení různých interpretací a neukončenost interpretačního úsilí. Ústřední myšlenkou se zde jeví tzv. „falsifikační kritérium“ (opírající se o vnitřní textovou koherenci), které má přispět ke stanovení mezí interpretace a odhalení misinterpretací. Toto kritérium nemusí být vnímáno jako zcela neproblematické, a to zejména ze dvou důvodů. Jednak „pragmatickou nutnost“ rozhodovat mezi různými interpretacemi nelze argumentačně podložit jinak než právě „pragmaticky“, což může být považováno za nedostačující. Tedy proč by nutně např. kritická či pedagogická praxe měla určovat teoretická východiska? Problémem je zde skutečnost, že posuzujeme nároky teorie a praxe, ne vždy slučitelné. Druhým problémem může být samotné „falsifikační kritérium“, založené na vnitřní textové koherenci. Totiž lze ve všech případech (obzvláště těch složitějších a nejednoznačných, významově pluralitních) určit, zda daná interpretace je či není kontextuálně legitimní (tj. zda je či není v rozporu s vnitřní koherencí textu)? Přes zmíněné otázky a problémy nabízí Ecovy úvahy v této oblasti inspirativní interpretační přístup, zejména pro případy, kdy je vhodné posoudit různorodé interpretace a odhalit ty, které jsou jednoznačně misinterpretující, a lze to dokázat s ohledem na tzv. intenci textu. Právě v kontextu zmiňované „otevřenosti čtení“ a upřednostňování čtenářské role v interpretaci na úkor role autorovy je podstatné položit otázku ohledně mezí interpretace, tj. zda je možné stanovit jistou hranici, za jejímiž limity se nacházejí interpretace nepřijatelné (podobně jako v případě Wittgensteinova traktátovského vymezení myslitelného a nemyslitelného), ovšem pak je třeba vyřešit problém kritéria takových hranic. Eco nabízí textovou koherenci, která sice u většiny textů (alespoň textů tzv. fikce, resp. beletrie) není bezvýhradně aplikovatelná, popř. nevede k významnějším výsledkům, představuje však alespoň (a to není málo) funkční příspěvek k hodnocení jednotlivých interpretací.

**Seznam zdrojů:**

- BARTHES, Roland (2007a): Fragmenty milostného diskurzu. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- BARTHES, Roland (1997): Kritika a pravda. Praha – Liberec: Dauphin.
- BARTHES, Roland (2008): Rozkoš z textu. Praha: Triáda.
- BARTHES, Roland (2005): Sade, Fourier, Loyola. Praha: Dokořán.
- BARTHES, Roland (2006): Smrt autora. *Aluze* 3/2006, s. 75-77.
- BARTHES, Roland (2007b): S/Z. Praha: Garamond.
- COMPAGNON, Antoine (2009): *Démon teorie. Literatura a běžné myšlení*. Brno: Host.
- DOLEŽEL, Lubomír (2003): *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- DOLEŽEL, Lubomír (2008): *Studie z české literatury a poetiky*. Praha: Torst.
- EAGLETON, Terry (2005): *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda.
- ECO, Umberto (2005): *Meze interpretace*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- ECO, Umberto (2000): *Mysl a smysl*. Praha: Moraviapress.
- ECO, Umberto (2004): O literatuře. Praha: Argo.
- ECO, Umberto (1997): *Šest procházek literárními lesy*. Olomouc: Votobia.
- GREENBLATT, Stephen (2007): William Shakespeare: velký příběh neznámého muže. Praha: Albatros.
- HAMAN, Aleš a HOLÝ, Jiří a PAPOUŠEK, Vladimír (eds.) (2006): *Kritické úvahy o západní literární teorii*. Praha: ARSCI.
- HARRIS, Jonathan Gil (2010): *Shakespeare and Literary Theory*. New York: Oxford University Press.
- SHAKESPEARE, William (2001): Hamlet, dánský princ. Praha: Torst. Přel. M. Hilský.
- SHAKESPEARE, William (2008): Macbeth. Brno: Atlantis. Přel. M. Hilský.
- SLÁDEK, Ondřej (ed.) (2006): *Český strukturalismus po poststrukturalismu*. Brno: Host.
- ZUSKA, Vlastimil (2001): *Estetika*. Praha: Triton.

**Petr Kučera**

## ***Evropský symbolismus a abstraktní poezie***

### ***Abstract: European Symbolism and Abstract Poetry***

*A comparative study analyses the problem of phenomenological reflexion as a principle which was used simultaneously in both modern thinking as well as modern, especially late symbolic poetry. Key figures of European symbolic poetry are in the centre of the author's attention. The aspect of perceiving of things is observed in a broader, cultural and historical context of West European and Central European late literary symbolism.*

Klíčová slova: Abstraktní poezie, evropský symbolismus, symbolistická poezie, středo-evropský kulturní areál, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé, Stefan George, Rainer Maria Rilke, Otakar Březina, Karel Hlaváček, fenomenologická filosofie

Key words: Abstract poetry, European symbolism, symbolic poetry, cultural area of Central Europe, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé, Stefan George, Rainer Maria Rilke, Otakar Březina, Karel Hlaváček, phenomenological philosophy

Souvislosti mezi myšlením a básněním si všímají mnozí autoři již ve starověku. V Evropě spojujeme systematickou reflexi této problematiky s antickým Řeckem a Římem. To však neznamená, že by se v mimoevropských kulturách netěšil vztah myšlení a básnické tvorby pozornosti. Kupř. ve starověké Číně se zkoumal vztah popisných básní *fu* a skladeb „o předmětech“ *yong wu* k filosofické próze, v Indii fungovali védští žreci *rši* jako vzor mudrce *ádi-rši* i básníka *ádi-kavi* v nerozlišitelné jednotě. Také v japonské či

korejské písemné tradici se objevují úvahy o propojenosti uvedených sfér lidské kreativity.<sup>1</sup>

Dlouhá staletí byla spojitost myšlení a uměleckého tvoření v jazyce chápána jako bytostná a samozřejmá. Ve středověku se tato tradiční jednota postupně rozpadá a v centru pozornosti se ocitají artikulační mechanismy rétoriky a jejich aplikace ve sféře mimoumělecké. Novověk sice rehabilituje svobodné myšlení a básnickou kreativitu jako aktivity podstatné pro rozvoj lidského jedince i společnosti, skutečnou naléhavost však získává vztah myšlení a poezie až na přelomu osmnáctého a devatenáctého století.

Německý romantismus (srov. Novalisovo spojování filosofie s poezií a pojetí poezie jako „přísného umění“) a francouzský symbolismus rozvíjejí soustavně dovednost všestranného a projasňujícího popisu jevů, která ve století dvacátém vejde ve známost jako fenomenologický popis. Výraz „fenomenologická redukce“, který je s touto problematikou spojován, sugeruje však představu významového zužování ve smyslu transformace jevu do podoby abstraktního principu.

Filosof a literární estetik Zdeněk Mathauser upozorňuje na skutečnost, že fenomenologická redukce je pravým opakem redukcionismu ve smyslu ochuzení jevu, neboť „znamená naopak oproštění jevu od operací, jimž byl v takovémto zužujícím smyslu jev kdy podroben, a umožňuje jeho rozkrytí pod celým vějířem intencionálních aktů.“ (MATHAUSER, 2005, s. 18). Mathauser si je zároveň dobře vědom jednoho z hlavních problémů racionálního zření, který spočívá v tendenci k příliš spekulativnímu přístupu: reflektováním své intence z boku „vybočujeme ze zaměření na předmět a vnášíme do původní intence něco jí cizího, totiž smysl svého vlastního pozorování.“ (MATHAUSER, 2005, s. 27).<sup>2</sup>

Nový typ pozorování přinesl zásadní obrat ve směřování evropské poezie devatenáctého století. Klasicistní, romantický i realistický popis prožitků lyrického subjektu, který pociťuje hlubokou sounáležitost (mnohdy až jednotu) s přírodou a prostřednictvím konvenčních pojmenování buduje konkrétní časoprostor svého života, je nahrazován básněním v jiném duchu. Rozchod s realismem představuje zejména tzv. artistní báseň, která opuštěním biografických skutečností, časové a prostorové konkrétnosti,

1) Srov. např. soubor studií Sylva FISCHEROVÁ; Jiří STARÝ (eds.) (2006): *Původ poezie. Proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*. Praha: Argo. a dále kupř. Zbigniew SŁUPSKI; Olga LOMOVÁ (2006): *Úvod do dějin čínského písennictví a krásné literatury I. Dynastie Shang až období Válčících států*. Praha: Karolinum.

2) Podobně jako termín „fenomenologická redukce“ bývá zjednodušeně užíván také pojem „intencionalita“. Antonín Mokrejš zdůrazňuje, že intencionalita není pouhou zaměřeností „na“ či pouhým směřováním „k“, ale „označuje celek „proudícího“ subjektivního života, a v tomto smyslu jejím nejpříznačnějším rysem je specifická dvoupólovost, tj. členění intencionálních struktur podle předmětného pólu a pólu já“ (MOKREJŠ, 1969, s. 45).

ale i přírody jako životního prostředí, jehož je lyrický hrdina (jako tematizovaný lyrický subjekt) přirozenou součástí, ruší dřívější jednotu světa a empirické osoby.

Počátek odosobňování moderní evropské poezie nalézá literární komparatista Hugo Friedrich (v dnes již klasickém díle *Die Struktur der modernen Lyrik*) u Charlese Baudelaira. Převratná je z tohoto hlediska „poetologická“ báseň *L'Albatros* ze sbírky *Les Fleurs du Mal* (Květy zla, 1857):

### *L'ALBATROS*

*Souvent, pour s'amuser, les hommes d'équipage  
Prennent des albatros, vastes oiseaux des mers,  
Qui suivent, indolents compagnons de voyage,  
Le navire glissant sur les gouffres amers.*

*A peine les ont-ils déposés sur les planches,  
Que ces rois de l'azur, maladroits et honteux,  
Laissent piteusement leurs grandes ailes blanches  
Comme des avirons traîner à côté d'eux.*

*Ce voyageur ailé, comme il est gauche et veule !  
Lui naguère si beau, qu'il est comique et laid !  
L'un agace son bec avec un brûle-gueule,  
L'autre mime, en boitant, l'infirme qui volait !*

*Le Poète est semblable au prince des nuées  
Qui hante la tempête et se rit de l'archer ;  
Exilé sur le sol au milieu des huées,  
Ses ailes de géant l'empêchent de marcher.*

(BAUDELAIRE, 1921, s. 19).

V českém překladu Vítězslava Nezvala:

### *ALBATROS*

*Dost často chytají si plavci albatrosy  
tak pro pobavení; ti mořští tuláci  
se vznášejí za lodí, jež klouzá přes kolosy  
na hořkých propastech a jež se kymáčí.*

*Hned jak je položí na prkno u kormidla,*



*těm králům azuru, tak neobratným, žel,  
poklesnou žalostně ta velká bílá křídla  
jak vesla, visící jim podle jejich těl.*

*Jak neobratný je ten poutník z lodních snímků!  
A jak je komický, on, jenž si nehraje!  
Hle, jeden zastrčil mu do zobáku dýmku  
a druhý opičí se po něm, kulhaje!*

*A Básník podoben je tomu králi mračen,  
jenž lítá za bouře a vždycky bez hrůzy;  
je také v exilu a mezi hejnem kačen –  
i jeho perutě mu vadí při chůzi.*

(NEZVAL, 1982, s. 386)

Báseň *Albatros* je zásadním příspěvkem k radikální inovaci básnického jazyka v Evropě druhé poloviny devatenáctého století. Zároveň jde o text, který zakládá řadu podstatných strukturních rysů symbolismu jako uměleckého směru. Hlavním organizačním principem symbolistické básně je symbol, není však principem jediným. Charles Baudelaire a po něm mnoho dalších básníků, prozaiků a dramatiků objevují dříve netušené možnosti literárního symbolu.<sup>3</sup>

Symbolický význam se v citované Baudelairově básni rozvíjí nenápadně z motivu albatrosa. Albatros není v evropské tradici ptačích symbolů tak výrazně sémanticky zatížen (a to ani v hermetické tradici, k níž se Baudelaire více či méně otevřeně hlásí) jako je tomu např. u symbolu orla, sokola, holubice nebo labutě, a tak se může snáze obohacovat o nové konotace. Každá strofa básně přidává nový rys exotické, avšak bezútešné situace albatrosa: nikoli z nutnosti obživy, ale pro pobavení je námořníky v zajetí držen pták, jehož přirozeností je vznášet se vysoko nad oceánem, s ničím a s nikým nespojen, ničím a nikým neomezován.

Podobnost albatrosa a básníka, která je explicitně zdůrazněna v poslední strofě, ruší proces denotace – namísto nutnosti dešifrovat podobenství se pozornost přesouvá k podobnosti tíživé existenciální situace a k jednotlivým společným rysům symbolického ptáka a básníka. Jinakost obou takto usouvztažněných pojmových domén je budována posloupností kontrastů k okolím, které je hodnotovým protipólem velkosti, osamělosti, zdánlivé neužitečnosti atp.

3) *Centrální pozice symbolu na ose denotace – konotace vede totiž někdy ke strnulosti, jindy naopak významové dění literárního díla pozoruhodně dynamizuje, když směřuje spíše k trsům dílčích metafor, z nichž vyrůstá celkový symbolický význam lyrické situace.*

Lyrický subjekt této – ale i dalších – básní Baudelairovy sbírky se tak výrazně odlišuje od básnického mluvčího v poezii realistů či novoromantiků tím, že utváří nová „pravidla“ literární komunikace, nový vztah autora a čtenáře. Není již pouhou transpozicí autorského subjektu (konkrétního psychofyzického individua) do lyrického „hrdiny“. V kontrastu k tomuto tradičnímu – konkrétnímu – typu lyrického subjektu vytváří Baudelaire subjekt abstraktní. Tento abstraktní lyrický subjekt je sice také zmitán běsy nové doby, zároveň však od ní soustavnou reflexí získává odstup. Básnický text se stává v pravém slova smyslu událostí, která se děje s každou novou čtenářskou konkretizací.

Úzkost z existence v moderním světě zakouší čtenář prostřednictvím abstraktního lyrického subjektu zprvu naléhavě, neboť se může (nerušen tradičními privátními smutky autora) nořit do proudu více či méně abstraktních představ, které obsahují – řečeno termínem Romana Ingardena – „místa nedourčenosti“<sup>4</sup>. Významové dění textu se nevyčerpává pouhým dosazením čtenářova vlastního životního „materiálu“ do oněch „prázdných míst“, ale pokračuje reflexivní fází, v níž jsou pocity ohrožení lidské existence prostřednictvím pojmového zpracování izolovány ze sféry dosud jen citové. Z hlediska čtenářské recepce literárního díla dochází ke zdánlivému paradoxu odplavování emoce smutku právě vnímáním „smutné“ básně.

V symbolistické poezii se důsledněji než v poezii realistické či novoromantické uplatňuje symbol způsobem, o němž mluví filosof Zdeněk Neubauer:

*„Symboly jsou tak vyjádřením smyslu, v němž se určitá částečná zkušenost vztahuje k celkové zkušenosti a v němž jednotlivé skutečnosti náležejí ke skutečnosti celé“* (NEUBAUER, 2007, s. 252).

Pozdější autoři symbolistické poezie v západoevropských literaturách posilují subjektivní ráz symbolu, který je tak lépe uzpůsoben ke komunikování značně abstraktních obsahů. Subjektivizace symbolu se týká typu básnění, který vytvořili Paul Verlaine, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé, Arthur Rimbaud a Paul Valéry,

4) Polský filosof a estetik Roman INGARDEN (1893-1970), žák Edmunda Husserla z Göttingen a Freiburgu, soustředil své pronikavé úvahy o souvislostech filosofické a estetické problematiky uměleckých děl zejména do knih *Das literarische Kunstwerk* (1931, *Umělecké dílo literární* – česky vyšlo v Odeonu v roce 1989), *O poznawaniu dzieła literackiego* (1937, *O poznávání literárního díla*) a *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst* (1962, *Zkoumání k ontologii umění*). Na základě detailní analýzy literárních děl formuloval tezi o heterogenitě komponent, které vytvářejí slovesné umělecké dílo – rozlišuje čtyři základní vrstvy, z nichž hlavní je vrstva jazykových významů. Zkoumání souhry významových prvků různých úrovní a jejich intencionálních korelátů dovedlo Ingardena k fenomenologickému popisu způsobů artikulace fiktivního světa uměleckého díla literárního i neliterárního.

ale také belgičtí básníci píšící francouzsky, zejména Albert Mockel, Maurice Maeterlinck, Émile Verhaeren či vlámsky jako Karl van de Woestijne.

Především Stéphane Mallarmé měl zásadní vliv na básníky, ale i další umělce v západní a střední Evropě, kteří odmítali tradiční deskriptivismus ve sféře poetologické a racionalistický pozitivismus v oblasti ideové. Sám výstižně charakterizoval svou poetiku, když formuloval svou představu moderní poezie:

*„Domnívám se, že je nutné, aby se činily pouze narážky. Rozjímání o předmětech, prchavý zjev snů jimi vzbuzených – už to je píseň... Pojmenovat nějaký předmět znamená potlačit tři čtvrtiny básnického požitku, jež tvoří rozkoš pozvolného uhadování; sugerovat jej, to je sen... Ryzí básnické dílo obsahuje výmluvné mizení básníka; ten přenechává podnět slovům tím, že se dotkne jejich uvolněné proměnlivosti...“ (MALLARMÉ, 2010, s. 53) <sup>5</sup>*

Až příliš často bývá u Mallarméa oceňován jeho cit pro hudební kvality verše či schopnost evokovat jemné odstíny melancholických nálad. To vše zvládá Mallarmé s nebývalou virtuozitou, aniž by však rezignoval na stěžejní problematiku umělecké (lidské) existence, které se kupř. novoromantická poezie zmocňovala stále silně egocentricky. Pozoruhodná je Mallarméova schopnost zapojovat antikvované a nánosy tradičních významů znehynběné představy do řady dílčích kontextů, z nichž až v celku básně náhle vyvstane lyrická situace, jejíž existenciální význam – v hloubkové struktuře textu – nekoresponduje s poetickými rekvizitami struktury povrchové. Následující Mallarméova báseň (bez titulu) navazuje na snahy Charlese Baudelaira ve výše zmiňované „poetologické“ básni:

*Le vierge, le vivace et le bel aujourd' hui  
Va-t-il nous déchirer avec un coup d' aile ivre  
Ce lac dur oublié que hante sous le givre  
Le transparent glacier des vols qui n' ont pas fui!*

*Un cygne d' autrefois se souvient que c' est lui  
Magnifique mais qui sans espoir se délivre  
Pour n' avoir pas chanté la région où vivre  
Quand du stérile hiver a resplendi l' ennui.*

5) Požadavek „mizení básníka“, důraz na vnímání básnického textu, na jeho konstruovanost, odklon od možnosti racionální verifikace lexikálně sémantické vrstvy – to byl ve své době šokující přístup k literární tvorbě. Hluboký zájem o Mallarméa a potřebu uměleckého vyrovnávání se s jeho poezií můžeme sledovat nejen v západní Evropě, ale též u symbolistů ze starosvětské podunajské monarchie, zejména u Rainera Marii Rilka a Karla Hlaváčka.

*Tout son col secouera cette blanche agonie  
Par l'espace infligée à l'oiseau qui le nie,  
Mais non l'horreur du sol où le plumage est pris.*

*Fantôme qu'à ce lieu son pur éclat assigne,  
Il s'immobilise au songe froid de mépris  
Que vêt parmi l'exil inutile le Cygne.*

(MALLARMÉ, 2010, s. 86)

V českém překladu Oty Nechutové:

*Zda dnešek panenský, vroucí a přesvětlý  
dychtivým úderem křídla nám rozbít miní  
ztracené jezero, jež děsívá zpod jíní  
průhledný ledovec letů, jež nevzlétly!*

*Pták, labuť minulá, si vzpomněl, že zde dlí,  
ač mocný v zápase, už bez naděje nyní,  
že nepěl o kraji, kam spěchali žít jíní,  
než trýzně jalové zimy tu rozkvetly.*

*Šíj se mu zachvívá tou bílou agoníí,  
jíž země stíhá ty, kteří ji opomíjí,  
ne děsem z hmoty však, jejímž je zajatcem.*

*Sem určen prodlením ve vlastním čistém jase,  
přelud se znehybní tím pohrdavým snem,  
jímž labuť v neplodném exilu odívá se.*

(MALLARMÉ, 2010, s. 87)

Paul Valéry, který sám ve své poezii kombinoval básnickou imaginaci a intuíci se schopností racionální analýzy, prezentoval ve svých esejích Mallarméa jako svého učitele, který přistupoval k básnické tvorbě zcela novým stylem:

*„Nahradil naivní touhu, instinktivní nebo tradiční (což znamená málo promyšlenou) činnost svých předchůdců umělou a přepečlivě zdůvodněnou koncepcí, ke které dospěl jistým druhem analýzy. [...] Jeho názory ho nutně přivedly k tomu, že spřádal a vytvářel kombinace značně vzdálené těm, kterým běžně přisuzujeme „jasnost“ a kterým díky zakořeněnému zvyku tak snadno rozumíme a přitom je ani nevšímáme.“* (VALÉRY, 1990, s. 189)

Literární historik Václav Černý zdůrazňoval – vedle Mallarméova intelektuálního – také duchovní rozměr básníkova hledání:

„[...] básník hledá, objevuje a konstruuje významy duchovní, skutečnosti používá, ale nevyjadřuje ji: krása je věc z čirého ducha, samoučelná, neslouží ničemu mimo sebe, praktických úkolů nemá, naopak svět je tu jen proto, aby vyústil v umění (lem onde existe pour aboutir à un livre, svět existuje, aby končil knihou). Básník je l'Initié, Zasvěcenec duchovních významů, Mág, jenž – opíraje se nohou o konkrétní svět a život, jichž se štítí – uskutečňuje hyperbolu, tj. přeskok onam (les aut dans l'au-delà), z toho konkrétního a věčného světa říše duchovních podstat a významů...” (MALLARMÉ, 2010, s. 95).

Metodu objektivizující introspekce, která kombinuje citáty z „klasických” symbolistů s aluzemi na texty „nízkých” lyrických žánrů, rozvinul ve své tvorbě anglicky, ale i francouzsky píšící americký (po roce 1913 v Anglii zdomácnělý) pozdní symbolistický básník Thomas Stearns Eliot (1888-1965). V Eliotových lyrických textech dochází k oslabování významu jednotlivých stylových rysů, pro konstituování smyslu silně heterogenního textu jsou důležité proměny citové atmosféry symbolických situací – tento rys je patrný od začátku rozsáhlé básně *The Waste Land* (1922, Pustá země – vzhledem k velkému rozsahu uvádím pouze v českém překladu Jiřiny Haukové a Jindřicha Chalupeckého):

### 1. POHŘBÍVÁNÍ MRTVÝCH

[...]

*Léto nás překvapilo, přicházejíc přes Starnberger See  
s přeháňkou deště; zastavili jsme se v kolonádě  
a šli jsme dál v slunci až do Hofgarten  
a pak u kávy hodinku povídali.  
Bin gar keine Russin, stamm' aus Litauen, echt deutsch.  
A když jako děti jsme bývali u mého bratrance,  
arcivévody, svezl mne jednou na saních  
a já jsem se bála. Řekl mi, Marie,  
Marie, drž se dobře. A jeli jsme dolů.  
Na horách, tam se cítíte volně.  
Čtávám dlouho do noci a v zimě odjíždím na jih.*

*Jaké to jsou kořeny, které se prodírají, a jaké to větve vyrůstají  
na tomto kamenném rumišti? Synu člověka,  
ty to nevíš ani neuhodneš, neboť znáš  
jen kupu rozbitých model, kam bije slunce  
a kde suchý strom nechrání, cvrček nedá úlevu  
a na suchém kameni nezazní voda. Jen  
tady pod touto červenou skalou je stín,  
(pojď v stín této červené skály,)*

*a já ti ukážu něco docela jiného, než  
je tvůj stín, ráno kráčející za tebou,  
a než je tvůj stín, večer jdoucí ti vstříc.  
Ukážu ti strach v hrsti prachu.*

*Frisch weht der Wind  
der Heimat zu  
mein Irisch Kind  
wo weilest du?*

(ELIOT, 1996, s. 48-49)

Otakar Vočadlo věnoval pozornost diametrálně rozdílným názorům na Eliotovo básnění:

*„Někteří považují jeho básně za frivolní a nelogickou změť nesouvislých prvků, spojených saxofonovým rytmem, jiní nás varují, že mu křivdíme, blížíme-li se mu svým intelektem.“* (VOČADLO, 1947, s. 162-163)

Vočadlo oceňuje imaginaci a rytmus Eliotových básní, některé považuje z ideového hlediska za jasné a výstižné, např. báseň *The Hollow Men* (Dutí lidé), kterou chápe jako „skvělou charakteristiku duševní prázdnoty zmechanizovaného moderního člověka.“ (VOČADLO, 1947, s. 166-167)

Z hlediska problematiky, o jejíž nastínění zde usiluji, je důležitý postřeh Zdeňka Stříbrného:

*„Nesporné je, že se jeho (Eliotova – pozn. PK) poezie vyznačuje přitažlivou jasností jednotlivých obrazů i dráždivou zamlžeností celkového směřování. Působivě uvolněné rytmy, připomínající místy jazzovou hudbu, občasné zvukné rýmy a originální metafory ještě umocňují magické kouzlo básníkovy projevu.“* (STŘÍBRNÝ, 1987, s. 758).

Inovace básnického jazyka cestou nového pojetí konkrétnosti (až reliéfní výraznost dílčích metafor) a abstraktnosti (odosobňování lyrického subjektu, odkazy k existenciálním problémům odumírající západní civilizace), tzv. hudebnost symbolistického básnického textu (fonocentrismus básní zejména S. Mallarméa, R. M. Rilka, ale i dalších pozdních symbolistů) – to jsou jen některé poetologické charakteristiky nového směřování modernistické poezie.

Nemalou roli sehrává též objevování východních náboženství. Kupř. pro Eliota měl značný význam buddhismus (koncept odosobnění bývá spojován právě s výraznější abstraktností buddhismu v porovnání s křesťanstvím – podle P. Ackroyda inklinoval Eliot k buddhismu právě v době práce na *Pusté zemi* (ACKROYD, 1984, s. 37). Také pro Rilka je ve středním a pozdním období tvorby fenomén „buddhovství“ důležitý (objevuje se v desítkách básní, ve čtyřech dokonce přímo v názvu).

Eliotovo hledání celistvosti poznání a zkušenosti má svou filosofickou fázi (studium filosofie a disertace o myšlení F. H. Bradleyho), která bývá kladena do

protikladu k pozdější tvorbě básnické. Martin Hilský naopak zdůrazňuje komplementárnost obou přístupů:

*Báseň tak měla zprostředkovat metafyzickou či mystickou zkušenost, kterou Bradleyho filosofie zkušenosti vyjádřit nemohla. Eliot jakoby musel rozšířit svou filosofii o báseň – bez této básně by filosofie pro něho neměla smysl [...] Takovou básní, básní za filosofii, básní metafyzické zkušenosti je Pustá země.” (HILSKÝ, 1995, s. 83).*

K západnímu okruhu symbolistů lze přiřadit také intelektuálního vůdce berlínské literární skupiny Stefana Georga, který byl vychováván a vzděláván německo-francouzsky a úzce spolupracoval s francouzskými symbolisty, ale i s dalšími umělci a intelektuály. George píše texty vysoce artistní, podobně jako Baudelaire či Mallarmé zaměřuje svou imaginaci na vnitřní prostory, v nichž se snaží zachránit a uskutečnit niternost prostřednictvím zvňjšňň. Tak je tomu např. v básni *Im Park*:

#### *IM PARK*

*Rubinen perlen schmücken die fontänen  
Zu boden streut sie fürstlich jeder strahl  
In eines teppichs seidengrünen strähnen*

*Verbirgt sich ihre unbegrenzte zahl.  
Der dichter dem die vögel angstlos nahen  
Träumt einsam in dem weiten schattensaal..*

*Die jenen wonnetag erwachen sahen  
Empfinden heiss von weichem klang berauscht  
Es schmachtet leib und leib sich zu umfahnen.*

*Der dichter auch der töne lockung lauscht.  
Doch heut darf ihre weise nicht ihn rühren  
Weil er mit seinen geistern rede tauscht:*

*Er hat den griffel der sich sträubt zu führen.*

(GEORGE, 2005, s. 28)

V českém překladu Jindřicha Pokorného:

*V PARKU*

*Vodotrysk v rubínových zářích krásní,  
s knížecí slávou míří k hlubinám,  
do koberců a nespočetných třásní,*

*hedvábných, zelenavých, tam, kde sám  
sní básník; ptáci důvěřiví, smělí,  
blíží se k jeho síni, k stinným tmám.*

*Mnozí už s ohněm v srdci uslyšeli  
něžný hlas touhy, vzešel její den  
a objímat se chtějí těla s těly.*

*Básníka také vábí, ale ten,  
kdo vybídl své duchy k rozhovoru,  
nesmí být jeho hudbou omámen!*

*Pisátko zvedá, třebas plný vzdoru.*

(HONZÍK et al., 1984, s. 79)

Stefan George se již ve svých prvních básnických sbírkách radikálně oprostil od tradice lyrického záznamu prožitků, odvrhl i pravopisné normy (interpunkce, psaní velkých písmen) a soustředil veškerou energii k vytvoření komplexní básně, která osciluje mezi přírodní lyrikou a poetologicky zaměřenou reflexivní lyrikou. V básni *V parku* dochází k obousměrnému významovému proudění, v němž je oblíbený romantický a secesní motiv parku jako umělecky dotvořené přírody využit k reflexi umělecké i lidské situace básníka.

Významové dění básně je pozoruhodně dynamizováno svárem tradice a modernosti. George oživuje tradici pevné formy tercíny (v modifikované podobě), netradičně ji však spojuje s vysoce abstraktním fenoménem, jehož nepoetičnost je na přelomu devatenáctého a dvacátého století pocítována zvláště silně. Novoromanticky stereotypně působí motiv do sebe pohrouženého umělce v ohraničené a umělé "přírodě". George básník se však neoddává tradičnímu romantizujícímu snění, není ani v pokušení splynout s přírodou, ale právě naopak: reflektuje fenomén básnického tvoření, specifické umělecké práce.

U symbolistických básníků spjatých s duchovním a kulturním prostorem habsburské monarchie (Rainer Maria Rilke, Otokar Březina a Karel Hlaváček v Čechách, Ivan Krasko a později Vladimír Roy na Slovensku, Hugo von Hofmannsthal v Rakousku,



Stanisław Wyspiański a Jan Kasprowicz v rakouském záboru dnešního Polska) lze sledovat více či méně silné zaujetí sociální tematikou, především v podobě soucítění se slabými a přesvědčení o přirozeném propojení různých forem bytí, jehož základní charakteristikou není forma, ale intenzita. Často jsou tematizovány životní situace, v nichž subjekt vnímá své bytí nejintenzivněji, tedy láska a smrt.<sup>6</sup>

Stěžejní místo v tvorbě a literárně estetických reflexích symbolistických autorů zaujímá sféra imaginace. V poezii a estetických názorech kupř. Charlese Baudelaira<sup>7</sup> však není imaginace uměleckým postupem, který by smyslovým vjemům předmětné skutečnosti dokázal propůjčovat subjektivní významy. Imaginace je Baudelairovi spíše jakousi objektivní silou, jejímž prostřednictvím vnímající subjekt zakouší v barvách, zvucích, vůních a z nich vystavěných analogiích a metaforách duchovní bytí věcí. Pomocí imaginace rozkládá lyrický subjekt Baudelairových básní předmětnou skutečnost a z prvků očištěných od nánosů zapomnění skládá zcela nový svět básně.

Podobně hermetický je svět básní Stéphana Mallarméa, třebaže v něm nejde o ustalování nové umělecké skutečnosti, která by korespondovala s prožitky lyrického subjektu. Mallarméova „poésie pure“ se děje rozrušováním vazeb, v nichž se ocitají slova v instrumentální komunikaci – je popřením banální reality, proti níž básník staví realitu nové, svobodné poetické řeči.

Jazykově reflexivní dimenze moderní symbolistické a postsymbolistické poezie má rozmanité podoby. Z aspektu, který zde sleduji, je zajímavé důsledné spojování symbolické funkce s reflexí procesu osobního zrání lyrického subjektu. Básnická reflexe se u symbolistů nezaměřuje na vnější předměty (a dokonce často ani ne na situace), nýbrž na samotný děj vnímání a prožívání. U Rainera Marii Rilka ústí tato snaha až v reflexi samotného procesu myšlení v obrazech.

Řada Rilkových básní je stylizována jako dialog lyrického subjektu se sebou samým. Tato vrstva Rilkových básní se často spojuje s fenoménem sebezpředmětnění nebo přímo narcismu. Interpreti hlásící se k psychoanalytickému směru v literární vědě však opomíjejí zásadní rozdíl mezi lyrickým subjektem Rilkových básní a lidmi s narcistní poruchou osobnosti: myšlení lidí s touto poruchou krouží kolem bludu, který má sice také povahu symbolu, ale slouží stereotypně jedinému archetypu.<sup>8</sup>

6) V západní Evropě se na konci devatenáctého století stává módou hledání alternativní spirituality (východní náboženství, theosofie aj.). U básníků, kteří pocházejí z kulturního okruhu habsburské monarchie, je patrné úsilí o vystoupení ze sebe samého nikoli jako projev zoufalství nevyléčitelně melancholického lyrického subjektu, ale spíše jako nezbytný předpoklad nastoupení cesty k vlastnímu, autentickému já.

7) K problému nepředmětného myšlení srov. Ladislav HEJDÁNEK (1990): *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Praha: OIKYMENH, s. 158 n.

8) Blíže zkoumá tuto problematiku z pomezí estetiky a psychologie Vladimír BORECKÝ

Dílo Rainera Marii Rilka láká již po několik generací badatele nejen uměnovědných oborů, ale též filosofy, psychology, psychoanalytiky, religionisty, teology a další k promýšlení podstatných problémů moderní doby (otázky filosofické povahy zkoumal prostřednictvím Rilka díla kupř. Martin Heidegger, teologické zejména Romano Guardini).

Předěl v interpretaci Rilka díla přinášejí studie Käte Hamburgerové z šedesátých a počátku sedmdesátých let 20. století. Nové podněty poskytla Hamburgerová rilkovskému bádání v první řadě studií *Die phänomenologische Struktur der Dichtung Rilkes*, v níž porovnává básnění Rainera Marii Rilka a filosofování Edmunda Husserla.

Hamburgerová vyslovuje tezi o hlubší typologické souvislosti poznávacích a zobecňujících postupů v dílech básníka R. M. Rilka a filosofa E. Husserla (HAMBURGER, 1971, s. 83 n.). Svěbytnost Rilkovy poezie přisuzuje Hamburgerová její schopnosti hledat uměleckou cestou odpovědi na otázky filosofické povahy, a to zcela jedinečným způsobem.<sup>9</sup>

Proti aplikaci principu fenomenologické redukce při interpretaci Rilkovy poezie, k níž přistoupila Käte Hamburgerová, má zásadní námitky Wolfgang G. Müller, a to zejména ve studii *Rilke, Husserl und die Dinglyrik der Moderne* (MÜLLER, 1999, s. 214-235).

Lyrické ztvárnění principu fenomenologické redukce zkoumala K. Hamburgerová na slavném Rilkově textu z období "básní-věcí", na básni *Der Ball* (ze sbírky *Neue Gedichte*):

#### DER BALL

*Du, Runder, der das Warme aus zwei Händen  
im Fliegen, oben, fortgiebt, sorglos wie  
sein Eigenes; was in den Gegenständen  
nicht bleiben kann, zu unbeschwert für sie,*

*zu wenig Ding und doch noch Ding genug,  
um nicht aus allem draußen Aufgereihten  
unsichtbar plötzlich in uns einzugleiten:  
das glitt in dich, du zwischen Fall und Flug  
noch Unentschlossener: der, wenn er steigt,  
als hätte er ihn mit hinaufgehoben,*

ve studii *K otázkám symbolické imaginace. Praha : Karolinum, 1998.*

9) Zajímavý je v této souvislosti názor, který již v polovině dvacátého století formuloval Otto Friedrich Bollnow, že u Rilka jde o básnické utváření myšlenky ve zvláštním smyslu, neboť se děje v hloubce, kde myšlení a básnění ještě nejsou rozpadlé jako oddělené možnosti, ale kde básnění jako takové je ještě myšlením (BOLLNOW, 1956, s. 142).

*den Wurfentführt und freiläßt - , uns sich neigt  
und einhält und den Spielenden von oben  
auf einmal eine neue Stelle zeigt,  
sie ordnend wie zu einer Tanzfigur,*

*um dann, erwartet und erwünscht von allen,  
rasch, einfach, kunstlos, ganz Natur,  
dem Becher hoher Hinde zuzufallen.*

(RILKE, 2003, s. 585)

V českém překladu Jindřicha Pokorného:

*Míč*

*Jsi koule, která výškám dává v letu  
teplo dvou dlaní s klidnou drzostí  
jako své vlastní. To, co na předmětu  
nelpí, to, co nejsnáze oprostí*

*od řádu věcí, byť má jejich řád  
natolik, že k nám nenápadně, lehce  
z pořádku vnějška náhle vklouznout nechce,  
do tebe vklouzlo. Zvolíš let či pád?*

*Doposud váhá. V kolmém stoupání  
zdá se, že razil cestu svému hodu;  
ted' se ho zřiká, už se naklání,  
strne, a v tom jsou do nového bodu  
na jeho pokyn hráči zahrnání,  
tak jako při taneční proměně.*

*Nakonec všemi vítán slétne z výše,  
rychle a prostě, nechtěně  
do prstů jako do protáhlé číše.*

(RILKE, 1990, s. 167)

Tématem fenomenologické redukce uskutečněné v básni *Míč* je věčnost míče, resp. míčovost věci – předmětu odlišujícího se od ostatních předmětů spojením kulatosti s možností být vržen rukama do vzduchu. "Kosmické" prostorové představy rozvíjené v kontextu horizontálně-vertikální strukturační a hodnotové hierarchizace

nahoře-dole se objevují i v Rilkově pozdní lyrice. Spoluhráčem věčnosti je zde nekonečný pohyb vesmíru, v němž pád a let patří k základním rytmům bytí.<sup>10</sup>

Wolfgang G. Müller upozorňuje v již zmíněné studii na Husserlovu přednášku *Ding und Raum* (Věc a prostor) z roku 1907 a na Husserlův dopis Hugovi von Hofmannsthal z téhož roku, v němž Edmund Husserl píše o příbuznosti "fenomenologického zření" a "estetického zření" v "čistém" umění (MÜLLER, 1999, s. 221).

Při výkladu básně *Die Treppe der Orangerie* (Schody oranžérie) zdůraznil Wolfgang G. Müller zvláštnost percepční zkušenosti, která je založena na pohledu odspodu, tedy z perspektivy věcí – schody tak podle Müllera evokují kulturu absolutního království minulosti paláce. Prezentováním náhledu věcí ovšem Rilke vtahuje do hry ony "odstíny", o nichž ve své přednášce mluvil Husserl, což Müller – podle mého názoru oprávněně – vysvětluje jako specifčnost poetického vnímání, neboť metaforické postupy jsou fenomenologickému filosofovi při konstituování "jeho věcí" cizí (MÜLLER, 1999, s. 223).

Jako příklad mimořádných percepčních kvalit Rilkovy poezie středního období, tedy období "básní-věcí", uvádí Wolfgang G. Müller výše citovanou báseň *Der Ball*. Označení míče jako něčeho kulatého „*du Runder*“ (v překladu J. Pokorného "koule") nepovažuje Müller za tautologii, ale za jistou obdobu fenomenologického postoje, který ovšem Rilke obohacuje pozorováním míče za letu, jemuž míč odevzdává teplo získané z rukou. Zde Müller spatřuje naplnění stálé proměny vnímaných věcí, uchopení jejich sensorické komplexnosti (od vizuální a taktilní až k případně akustické a další), o níž mluví Husserl.

V podobných případech (vedle zmíněných textů např. v básni *Quai du Rosaire*, v níž Rilke zcela originálně vytváří obraz večerního ticha nad střechami, které pomalu ochutnává bobule ze sladkých hroznů zvonkohry, jež visí do nebe) hraje podle Müllera zásadní roli Rilkovy svébytná metaforika, již se "fenomenologické" dobírá k "poetickému" (MÜLLER, 1999, S. 224).

V Rilkově poezii se napříč jednotlivými sbírkami vyskytují určité vrstvy básní, které krouží kolem problémů, jimiž byl básník celoživotně uhranut. Jedna z těchto vrstev, jejichž motivy se objevují kontinuálně i v Rilkově esejistice a korespondenci, tematizuje problém možnosti a mezí poznávání a stále naléhavěji pocítované trýzně z nevyslovitelnosti. Texty tohoto typu si uchovávají ve všech obdobích Rilкова života výrazně reflexivní ráz, postupně však sílí i jejich významy existenciální. Přibližování se k hranici nevyslovitelnosti přitom vůbec není zvláštností Rilkovy tvorby, ale představuje jeden z obecných problémů moderní poezie.<sup>11</sup>

10) Analýze "kosmických" významů v Rilkově pozdním díle věnuje pozornost Otto Friedrich Bollnow (BOLLNOW, 1956, zejm. s. 240-250 n.)

11) Někteří básníci reagují na blízkost této meze umlkáním (např. Artur Rimbaud nebo Stéphane Mallarmé), jiní změnou druhů a žánrů (kupř. Otokar Březina přestal psát poezii

U některých symbolistických básníků se spojuje cesta za poznáváním "čistých fenoménů" s mystikou, třebaže v podobě modifikované mystiky estetické. Ve středoevropském kontextu je takovým autorem Otokar Březina, jehož některé básně a eseje představují pozoruhodnou paralelu k tvorbě Rilke (srov. KUČERA, 2008, s. 49-57).

Složitým problémem je dichotomie symbolu a metafory v básnickém jazyce R. M. Rilka.

Rilkeův vztah k symbolu a k metafoře se v průběhu tvorby proměňuje, rozdíly jsou i v symbolickém chápání celkové lyrické situace jednotlivých textů. Domnívám se, že přinejmenším ve středním období lze mluvit o tendenci k vytváření symbolických významů či alespoň situací. V Rilkeově pozdní lyrice – podobně jako např. v tvorbě Otokara Březiny – lze u řady zdánlivě symbolických významů pozorovat silící tendenci k metaforizaci.

V poezii Otokara Březiny dochází postupně k proměnám ve výstavbě metafor. Patrný je tento proces počínaje sbírkou *Větry od pólů*. Do prostorů bytí nejen rostlin, ale i zvířat a věcí pronikají stále častěji abstraktní představy – vzniká simultánní hra, při níž se rozvíjejí metaforické významy při postupném vzájemném průniku ve více sémantických polích, jako např. v básni *Příroda* (ze sbírky *Větry od pólů*):

#### *PŘÍRODA*

*Hudbou hrály ukryté prameny a den můj k ní zpíval svou píseň  
na březích melancholických.*

*Smutek dávného žití, z něhož jsem vyšel, dechl mi z vůně  
a z hovoru stromů a z těžkého zvonění hmyzu nad vodami,  
a celá staletí ležela mezi mou rukou, jež trhala květy, a jimi,  
mezi mým zrakem a tajemným světem,  
jenž tisíce tázavých pohledů v duši mou němý se díval.*

*Oblaky setměly západní slunce. A duše má ptala se větrů:*

*Jsou to oblaky přicházející nebo odcházející?*

*Odmčely se větry, v poslušná zrcadla se zhladily vody,  
a hvězdy, jak ohně hasnoucí v studených vlnách svítících moří,*

*a začal psát eseje, Hugo von Hofmannsthal opustil lyriku a věnoval se psaní lyrických dramát) nebo přerušením práce na životním díle (Rilke přerušil na celé desetiletí psaní Elegií z Duina a věnoval se jiným básnickým, prozaickým a esejistickým textům). Představa o nedostatečnosti básnického jazyka pro sdělování nejhlubších obsahů vědomí bývá spojována s přesvědčením, že mlčení je významově nejbohatším způsobem zachycení naléhavosti bytí. V méně radikální podobě nahrazuje slovesný výtvor dílo hudební nebo výtvarné.*

*vřely a šuměly nade mnou, neviditelné:  
Světlo umírá jenom příchodem ještě většího světla,  
ještě většího, většího světla.*

(BŘEZINA, 1933, s. 121)

V Březinových textech dochází často k efektu zrcadlení, vlnění, rezonování – v dobovém umění výtvarném i básnickém, ale i v přírodních vědách hraje tento princip velmi důležitou roli. Se secesními tendencemi na přelomu 19. a 20. století má jak Březinova, tak i Rilkova poezie mnoho společného jednak v rovině tematicko-motivické výstavby (barevnost odvozovaná od drahých kamenů, slunce, kontrast černé a bílé, křivky vycházející z vlny, rostlinné motivy, labutě, zrcadla atd.), jednak v rovině kompozičních postupů (zrcadlení a postupné ustalování významu, proměnlivý rytmus dílčích pasáží textu a jejich kontrastní budování apod.). U obou autorů je k mnohostrannosti proměn nutno přičíst také proměny v pojetí metafor a symbolu.

Otokar Březina a Rainer Maria Rilke narušují odvážnými inovacemi ustálené představy o procesu vytváření symbolů a metafor. Ve studii *Metaforizace v Březinových sbírkách* dokládá Rudolf Jílek proměny, k nimž v poezii Otokara Březiny postupně dochází:

*“Březinova metaforizace znejišťuje hranice mezi metaforou a symbolem a valná část metafor vzhledem k jejich směřování k transcendentnu, obecnosti, popř. i opakování jsou “skryté” symboly a patří do Březinova symbolického kódu. Avšak postupné pronikání do sfér duchovního světa a reflektování složitých vztahů k němu (např. vytváření adekvátních rolí básnickým mluvčím) si vyžádalo tvorbu ústředních symbolů, které sugestivněji naznačují nepostižitelné a současně zachovávají nebo dokonce rozšiřují oblast skrytého, tajemného. Ty se zčásti shodují se symboly sakrálními (i v širším smyslu), pomineme-li jejich případnou obměnu, zčásti čerpají ze symbolického kódu romantismu, např. symboly postav: vinaři na vinicích srdce, zajatci hvězd a snů, Bezejmenný, záhadný cizinec, vězeň.”<sup>12</sup>*

Lyrické postavy Březinových básnických textů dosud nejpodrobněji popsal Oldřich Králík.<sup>13</sup> Mohlo by se zdát, že tvorba takových symbolických postav redukuje poznávací možnosti symbolistické poezie. Oldřich Králík detailně doložil, že u Březiny je tomu právě naopak. V závěru své monografie Králík souhrnně konstatuje:

*“Zevní formy jeho symbolismu, leckteré hieratické gesto a celková pathetičnost, jsou nutně cizí dnešnímu čtenáři. Ale důslednost, s níž se pokusil ve svém díle obejmout universalitu bytí, vzbuzuje dodnes podiv. V jedinečném heroismu tolikrát sražen*

12) Rudolf JÍLEK: *Metaforizace v Březinových sbírkách*. In: *Česká literatura*, 1997, roč. 45, č. 1, s. 16-27, zde s. 18.

13) Oldřich KRÁLÍK: *Otokar Březina. 1892-1907. Logika jeho díla*. Praha: Melantrich, 1948.

*hrůzou a zoufalstvím se zase vzepjal k novému ekstatickému rozletu. Proměňoval v slávu i své pády, zabíral stále širší kruhy skutečnosti.“<sup>14</sup>*

Březinovým, ale též Mallarméovým básněním se inspiroval český dekadent Karel Hlaváček, jehož texty sice nesou stopy učitelů, ale vnášejí do symbolistické poezie originální tóny: ryzí lyrismus a vše prostupující melancholii. Hlaváčkova melancholie se v textu básní manifestuje jednak rafinovanou fonostylistickou konstruovaností veršové struktury, jednak sémantickým gestem lyrického subjektu, který znepokojuje čtenáře tím, že vytváří, udržuje a i v závěru ponechává „nevyřešené“ napětí mezi vážnou psychologickou sklíčeností a dekadentní estétskou pózou. Tak je tomu kupř. v básni *Hrál kdosi na hobo*, která sice vyšla pouze v časopise *Moderní revue*<sup>15</sup>, svými uměleckými kvalitami však zastínila většinu básní Hlaváčkovy vrcholné sbírky *Mstivá kantiléna*:

#### HRÁL KDOSI NA HOBOJ

*Hrál kdosi na hobo, a hrál již kolik dní  
hrál vždýcky navečer touž píseň mollovou  
a ani nerozžal si oheň pobřežní,  
neb všechny ohně prý tu zhasnou, uplovou.*

*Hrál dlouze na hobo, v tmách na pobřeží, v tmách,  
na plochem pobřeží, kde nikdo nepřistál:  
Hrál pro svou Lhostejnost, či hrál spíš pro svůj Strach?  
Byl tichý Pastevec, či vyděděný Král?*

*Hrál smutně na hobo. Vzduch zhluboka se chvěl  
pod písni váhavou a jemnou, mollovou...  
A od vod teskně zpět mu hobo vlhkem zněl:  
Jsou ohně marny, jsou, vždy zhasnou, uplovou.*

(HLAVÁČEK, 1958, s. 156)

Literární teoretik a estetik Jan Mukařovský popsal ve studii *Poesie Karla Hlaváčka* (1932) lexikální monotonii jako podstatnou poetologickou charakteristiku Hlaváčkovy lyrického stylu.<sup>16</sup> Na rozdíl od esteticky (či dokonce eticky) normativních

14) Oldřich KRÁLÍK (1948): Otokar Březina. 1892-1907. Logika jeho díla. Praha: Melantrich, s. 505.

15) *Moderní revue*, svazek 8., 1898, str. 110.

16) *Básník nepracuje s pestrou rozmanitostí mnoha slovních významů, ale s drobným odstiňováním významů několika. [...] Pomocným prostředkem této tendence*

soudů usiluje Mukařovský o charakteristiku struktury Hlaváčkových básnických textů, a tak dospívá k důležitému zjištění, že u Hlaváčka se „postupnému odhalování celkového významu kontextu staví na odpor zdůrazněná nehybnost slovní zásoby“ (MUKAŘOVSKÝ, 1948, s. 218).

Pro řadu symbolistů je prvořadým uměleckým úkolem objevování nikoli zajímavých stylových inovací, ale právě takových možností literárního tvaru, které nahradí linearitu obstarávajícího životního směřování povznesením se k vertikalitě (duchovní dimenzi bytí, existenciále ...). V citované Hlaváčkově básni *Hrál kdosi na hboj* je nejprve s akustickou i vizuální sugestivností budována statická odrazová úroveň, jakési niveau marnosti. Zmíněná akustická a vizuální sugestivita je svým způsobem paradoxní, neboť jejím výsledkem nejsou jasné smyslové vjemy, ale naopak matná, mlhavá, spíše jen tušená atmosféra odmítání běžného, „provozního“ (*oheň pobřežní*) ve prospěch přesahu do jiné dimenze bytí. Smrtelně nemocný mladý básník a výtvarník Hlaváček přirozeně vychází ze svých nejosobnějších pocitů a zkušeností, ale překonává jejich nesdílitelnost symbolem neumdlévající umělecké existence (*hrál již kolik dní*), která proti marnosti a nevyhnutelnému zániku lidského života staví umění (*písní váhavou a jemnou, mollovou...*), v němž se propojuje osobní s nadosobním, lidské s božským.

U Hlaváčka nehrají zásadní roli lyrické postavy, které by reprezentovaly určité psychologické typy a etické principy. Tak je tomu u Březiny a u Rilka. Nejpозoruhodnějším z této vrstvy symbolů je Rilkův *Engel* (anděl), který se jako – objevuje v Rilkově lyrice středního a pozdního období. *Engel* (anděl) v Rilkových básnických textech je složitější postavou než „anděl“ Březinův, který se objevuje spíše v tradičním katolickém významu. Rilkův „anděl“ se stává zvláštní formou bytí na přechodu mezi bytím lidským, pozemským a nadpozemským.

Z filosofického pohledu se zabýval důkladně pozdním dílem R. M. Rilka český filosof Aleš Novák. V monografii *Byt napřed všemu odloučení. Fenomenologická interpretace Elegií z Duina R. M. Rilka*<sup>17</sup> a v souboru šesti fenomenologických studií *Ztráta věci. Studie k vybraným motivům básně R. M. Rilka*<sup>18</sup> podnikl důsledný pokus o čistě filosofickou interpretaci klíčových lyrických postav a motivů, které Rilke ve středním a pozdním období své tvorby soustavně promýšlí a ztvárňuje.

*je užívání slov navzájem podobných zvukem; při těsném vzájemném přilnutí zvuku a významu, které je vlastností jazykového povědomí vůbec, vzbuzuje se tak iluze, že slova, ve skutečnosti významově navzájem různá, ba i odlehlá, jsou pouhé odstíny neurčitěho významu jediného, stále opakovaného* (MUKAŘOVSKÝ, 1948, s. 218).

17) Aleš NOVÁK (2009): *Byt napřed všemu odloučení. Fenomenologická interpretace Elegií z Duina R. M. Rilka*. Praha : Togga.

18) Aleš NOVÁK (2009): *Ztráta věci. Studie k vybraným motivům básně R. M. Rilka*. Praha : Togga.



Novák přistupuje k Rilkovi z pozic hermeneutické fenomenologie a záměrně odhlíží od literárněvědných interpretací Rilkova pozdního díla. Do značné míry se Novákovy studie „odstřihují“ i od filosoficky fundované interpretační tradice, neboť usilují o rozvíjení neuskutečněných (nebo jen částečně realizovaných) významových možností Rilkova zralého díla. Svobodné fenomenologické filosofování na motivy Rilkova básnění je v českém prostředí intelektuálním dobrodružstvím, které má hodnotu samo o sobě. Jde o jistou formu „nadinterpretace“ (řečeno termínem, jímž Umberto Eco označuje podobně svobodné kreace). Aleš Novák se k takovému přístupu ostatně otevřeně hlásí, když říká:

*„Činili jsme Rilkeho tvorbu silnější a myslitelsky hlubší, než ve skutečnosti je. I to totiž patří k poctivé filosofické práci: ukázat v určitém díle to, čeho si jeho autor sám nemohl být vědomý, rozumět autorovi lépe, než si rozuměl on sám.“* (NOVÁK, 2009a, s. 328).

„Nadinterpretaci“ není nutno poměřovat kritérii, která klademe na pouhé interpretace. Pro reflexi problematiky abstraktní poezie pozdního evropského symbolismu je však zajímavé fenomenologovo chápání motivu (nebo spíše lyrické postavy) anděla *Elegií z Duina*, neboť jde o jeden z nejdůležitých prvků tematické výstavby Rilkovy vrcholné básnické sbírky. Aleš Novák zdůrazňuje (a)temporální aspekt anděla:

*„Anděl, jenž není ničím přítomným, jenž je více než přítomný, se stává garantem přítomnosti přítomného, garantem bytí jsoucího. Anděl není samo bytí jsoucího, není samotnou přítomností přítomného, nýbrž je tím, co poukazuje k bytí a k přítomnosti jako tomu, díky čemu jsoucí a přítomné jsou právě takové, co vykazují výkonem svého „bytí přítomným“ a „bytí jsoucím“. Anděl tak reprezentuje to, co bývá tradičně nazýváno pravda (způsob významového odkrytí) bytí. Anděl není samotnou ustavičnou přítomností neboli metafysicky pojatého „bytí“: anděl je tím, kdo zvěstuje, kdo ukazuje, kdo ponouká, kdo zvyrazňuje, aniž by sám k tomu cokoliv přidával, aniž by nutně musel být zasažen tím, co zvěstuje, aniž by sám byl tím, co zvěstuje.“* (NOVÁK, 2009a, s. 90).<sup>19</sup>

Aleš Novák porovnává motiv anděla v cyklu *Elegií z Duina* nejen s dalšími významově zatíženými motivy (zejména *dítěte* a *milujících*), ale také s motivem *věci*, jejíž souvislost s „andělským“ není již tak zřejmá. Novák připomíná, že Rilke a Heidegger (inspirován Rilkovou poezií) „si na věci všímají její nepatrnosti, vzácnosti, prostoty a poukazování

19) Otázku po povaze transcendingujícího anděla, který reprezentuje pravdu bytí zobecňuje Aleš Novák filosoficky do otázky po povaze pravdivosti – anděl/pravda (neskrytost bytí) se zjevují náhle; povahu pravdivosti a s ní povahu andělského nazývá Novák – v intencích Rilkova výrazu *die Frühe* – *náhlostí* (NOVÁK, 2009a, s. 91).

mimo sebe, tedy její povahy „andělského“ a souvislosti s tím, že věc vždy prodlévá člověku na blízkou čili s motivem *blížlosti*.” (NOVÁK, 2009a, s. 206).<sup>20</sup>

V propracované podobě se naznačená problematika objevuje v Rilkeově *Sedmé elegii*:

#### DIE SIEBENTE ELEGIE

[...]

*Jede dumpfe Umkehr der Welt hat solche Enterbte,  
denen das Frühere nicht und noch nicht das Nächste gehört.  
Denn auch das Nächste ist weit für die Menschen.*

[...]

*Engel, dir noch zeig ich es, da! in deinem Anschau  
steh es gerettet zuletzt, nun endlich aufrecht.  
Säulen, Pylone, der Sphinx, das strebende Stemmen,  
grau aus vergehender Stadt oder aus fremder, des Doms.*

*War es nicht Wunder? O staune, Engel, denn wir sinds,  
wir, o du Großer, erzähls, daß wir solches vermochten, mein Atem  
reicht für die Rührung nicht aus.*

[...]

*Aber ein Turm war groß, nicht wahr? O Engel, er war es, -  
groß, auch noch neben dir? [...]*

[...]

*Glaub nicht, daß ich werbe.  
Engel, und würb ich dich auch! Du kommst nicht. Denn mein  
Anruf ist immer voll Hinweg; wider so starke  
Strömung kannst du nicht schreiten. Wie ein gestreckter  
Arm ist mein Rufen. Und seine zum Greifen  
oben offene Hand bleibt vor dir  
offen, wie Abwehr und Warnung,  
Unfaßlicher, weitauf.*

(RILKE, 2003, s. 656-657)

20) „Bydlení člověka nablízku a v blízkosti, samotná blízkost, spolehlivá a důvěrná úslužnost, prostota, nepatrnost, poukazující a zvěstující „sebeodpírající ukazování se“, světskost – to jsou především základní charakteristiky povahy věci jakožto věci.” (NOVÁK, 2009a, s. 206).

V českém překladu Jiřího Gruši:

*SEDMÁ ELEGIE*

*[...]*

*a každý z tupých otřesů světa má svoje psance,  
kterým už nepatří žádná z minulých věcí  
a ještě ne žádná z blízkých. Vždyť i ta nejbližší  
je lidem z dosahu.*

*[...]*

*Anděli, pohled, tobě to ukáži, tam, ano, v tvém  
shlížení, ať se to spaseno konečně vzpřímí.  
Pylony, sloupy a Sfinga, celý ten mohutný zdvih  
z šedi hynoucích měst a dalekých katedrál.*

*Nebyl to zázrak? Anděli, žasni, my jsme to, my,  
vyprávěj o nás, ó velký, že jsme dřív uměli  
takové věci, a můj dech nebude stačit k tvé chvále.*

*[...]*

*Ale ta věž byla velká, pravda? Anděli, velká i tobě?*

*[...]*

*Anděli, nevěř, že lákám,  
a kdybych i vábil! Nepřijdeš přece. Neboť mé  
volání je daleká cesta; proti tak  
silnému proudu nemůžeš kráčet. Neboť mé volání  
je vztažená ruka. A její nahoře ke stisku  
ochotná dlaň se před tebou,  
tajemná, vzdálená síla,  
otvírá dokořán jak hrozba a štít.*

(RILKE, 1999, s. 32-33)

Hlubinnou souvislost myšlení v pojmech a uměleckého myšlení v obrazech směřujících postupně k abstrakci lze sledovat na konci 19. století a v prvních desetiletích 20. století v různých uměleckých druzích. Pokusil jsem se upozornit na skutečnost, že také poezie evropského symbolismu (zejména poezie pozdně symbolistní) je důležitou a ne zcela doceněnou sférou lidské kreativity. Snad je z výše uvedených reflexí zřejmé, že evropská symbolistická poezie má význam nejen jako kulturně historická zajímavost, ale především jako jedna z cest hledání ztracené jednoty myšlení a uměleckého tvoření v jazyce.

**Literatura:**

ACKROYD, Peter (1984): *T. S. Eliot*. London.

BAUDELAIRE, Charles (1921): *Les Fleurs du Mal*. Paris : Librairie des Bibliophiles Parisiens.

BOLLNOW, Otto Friedrich (1956): *Rilke*. 2. Auflage. Stuttgart : Kohlhammer.

BORECKÝ, Vladimír (1998): *K otázkám symbolické imaginace*. Praha : Karolinum.

BŘEZINA, Otakar (1933): *Básnické spisy* (Spisy Otakara Březiny. Svazek I.). Praha : Melantrich.

ELIOT, Thomas Stearns (1996): *Pustá země*. Praha : Protis.

FISCHEROVÁ, Sylva; STARÝ, Jiří (eds.) (2006): *Původ poezie. Proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*. Praha : Argo.

GEORGE, Stefan (2005): *Gedichte*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel.

HAMBURGER, Käte (1971): Die phänomenologische Struktur der Dichtung Rilkes. In: Táž: (ed.): *Rilke in neuer Sicht*. Stuttgart: Klett, s. 83-158.

HEJDÁNEK, Ladislav (1997): *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Praha : OIKOYMENH.

HILSKÝ, Martin (1995): *Modernisté*. Praha : TORST.

HLAVÁČEK, Karel (1958): *Básně*. Praha : SNKL.

HOFFMANN, Paul (1987): *Symbolismus*. München : Fink, 1987.

HONZÍK, Jiří; KÖPPLOVÁ, Barbora; PECHAR, Jiří (1984): *Poezie přelomu století*. Praha : Mladá fronta.

JÍLEK, Rudolf (1997): Metaforizace v Březinových sbírkách. In: *Česká literatura*, roč. 45, č. 1, s. 16-27.

KUČERA, Petr (2008): *Problémy slovanské recepce díla R.M. Rilka*. Plzeň: Západočeská univerzita.

KUČERA, Petr (2008): Rainer Maria Rilke und Otakar Březina als mitteleuropäische Symbolisten. In: *GERMANOSLAVICA. Zeitschrift für germano-slawische Studien*. Jg. 19, Nr. 1, S. 49-57.

KUČERA, Petr (1999): Remarques sur la poétique du symbolisme dans la poésie des littératures de l'Europe centrale. In: *Centrisme interlittéraire des littératures de l'Europe centrale*. Brno : Masarykova univerzita, s. 10-115.

MALLARMÉ, Stéphane (2010): *Ve věštné běli*. (Ed. Vladimír Janovic, přebásnila Ota Nechutová). Praha: Nibiru.

MATHAUSER, Zdeněk (2005): Literární dílo a skutečnost. In: ČERVENKA, Miroslav et al: *Na cestě ke smyslu. Poetika literárního díla 20. století*. Praha : TORST, s. 7-177.

MOKREJŠ, Antonín (1969): *Fenomenologie a problém intersubjektivity*. Praha : Svoboda.

MUKAŘOVSKÝ, Jan (1948): Poesie Karla Hlaváčka. In: Týž: *Kapitoly z české poetiky. Díl II*. Praha : Svoboda, s. 209-218.

MÜLLER, Wolfgang G. (1999): Rilke, Husserl und die Dinglyrik der Moderne. In:

LAMPING, Dieter; ENGEL, Manfred (eds.): *Rilke und die Weltliteratur*. Düsseldorf – Zürich: Artemis & Winkler, s. 214-235.

NEUBAUER, Zdeněk (2007): *O počátku, cestě a znamení času. Úvahy o vědě a vědění*. Praha : Malvern.

NEZVAL, Vítězslav (1982): *Dílo XXXV. Překlady I (Poe – Rimbaud – Mallarmé – Baudelaire)*. Praha : Československý spisovatel.

NOVÁK, Aleš (2009a): *Být napřed všemu odloučení. Fenomenologická interpretace Elegií z Duina R.M. Rilka*. Praha : TOGGA.

RILKE, Rainer Maria (1990): ... a na ochozech smrt jsi viděl stát (Ed. Hanuš Karlach). Praha : Československý spisovatel.

RILKE, Rainer Maria (2003): *Die Gedichte*. Frankfurt am Main : Insel.

Rainer Maria RILKE (1999): Sedmá elegie. In: Rainer Maria RILKE: *Elegie z Duina*. (Přeložil Jiří Gruša). Praha: Mladá fronta.

SŁUPSKI, Zbigniew; OLGA LOMOVÁ, Olga (2006): *Úvod do dějin čínského písemnictví a krásné literatury I. Dynastie Shang až období Válčících států*. Praha : Karolinum.

STŘÍBRNÝ, Zdeněk (1987): *Dějiny anglické literatury (2)*. Praha : Academia.

VALÉRY, Paul (1990): *Literární rozmanitosti*. Praha : Odeon.

VOČADLO, Otakar (1947): *Anglická literatura XX. století*. 2. vyd. Praha : Aventinum.

**Jaroslava Hasmanová Marhánková<sup>1</sup>**

## ***Biografické aktérství a konstrukce Já v životopisných vyprávěních***

### **Abstract:**

*The study of life course currently represents one of the prominent sociological topics. This paper focuses on the concept of biography as a narrated life-story as a specific perspective for the study of the life course. Biographical narratives are conceptualized as a way how people construct the meanings of their lives and identity through the reconstruction of their past. Through the narrative of one owns life the idea of self emerges. The first part of the paper discuss the concept of narrative biography as a way how to conceptualized the self in postmodern society (FISCHER-ROSENTHAL 1997) and how to study the individual life course. The next part of the paper focuses on the analysis of twenty biographical interviews. The key mechanism of the construction of narratives and their role in the process of the constitution the meaningful and coherent self are identified. The final part of the paper focuses on the role of agency in the process of construction of the meanings of one owns life and identity.*

1) Korespondenci zasílejte na emailovou adresu [jmarhan@kss.zcu.cz](mailto:jmarhan@kss.zcu.cz). Text vznikl za finanční podpory Grantové agentury České republiky v rámci projektu „Destandardizace životní dráhy v současné české společnosti“ (grant č. 403/09/0038).

*Key words:* biography, life course, narrative approach, self

*Klíčová slova:* biografie, narativní přístup, self, životní dráhy

## 1. Úvod

Individuální životní dráhy představují téma těšící se stálé a intenzivní pozornosti české i zahraniční sociologie. McAdams (2005) v této souvislosti rozděluje přístup různých autorů a autorek k životním drahám do čtyř proudů. První z nich zahrnuje teorie životního cyklu přítomné například v dílech Eriksona (1982) či Lasletta (1991), které chápou život člověka jako vzájemně propojený řetězec stádií. Každé z těchto stádií klade na člověka odlišné požadavky a každý jedinec jimi prochází v jasně daném pořadí. Tento přístup byl později rozvinut v rámci druhé tradice zdůrazňující především kontext formování životní biografie. Ta byla ve znamení odklonu od představy jasně daných stádií k důrazu na význam sociálních rolí, generačního zasazení, kulturních, historických a ekonomických faktorů pro formování životních drah. Třetí tradice studia životního běhu zdůrazňuje roli individuálních dispozic a samotných jednotlivců při určování směru vlastního života. Narativní přístup reflektovaný v tomto textu se zaměřuje na subjektivní významy, které lidé svému životu přiřazují. Prostřednictvím biografických vyprávění či jiných narativ studuje, jakým způsobem lidé skrze příběhy o svém životě a minulosti rekonstruují svůj život ve smysluplný celek. Jednotlivci zde vystupují jako vypravěči svých životů. Životní biografie tak, jak je zachycena v těchto příbězích, je chápána jako konstrukce odrážející jak osobní zkušenost a charakteristiky, tak narativní konvence dané kultury (MCADAMS 2005).

Narativní přístup se stal osou rovněž tohoto textu. Ten se nejprve zaměřuje na představení konceptu biografie ve smyslu subjektivního narativa vlastního života jako specifické perspektivy nahlížení na životní dráhy. Druhá část textu vychází z analýzy dvaceti biografických vyprávění. Biografická narativa přitom vnímám jako prostředek, skrze který lidé usilují o to dát svému životu a minulosti smysl. Jeho prostřednictvím jsou jednotlivé události uspořádávány do vzájemně propojeného řetězce, který je sice ukotvený v prožitých událostech, podobnou měrou je ale výsledkem vypravěčových interpretací. Fischer-Rosenthal (1997) předkládají koncept biografie jako vyprávěného životního příběhu jako jedinou smysluplnou alternativu konceptu identity v současné postmoderní době. Tento text diskutuje tuto alternativu a její význam v kontextu studia životních drah. Zároveň na základě konkrétních biografických vyprávění mapuje klíčové momenty uspořádávající podobu životního příběhu. Cílem textu je tak prostřednictvím analýzy jednotlivých biografí identifikovat klíčové momenty uspořádávající podobu životního příběhu a dílčí strategie využívané jednotlivými vypravěči/kami pro konstrukci obrazu vlastního Já. Toto Já přitom chápu jako výraz biografického aktérství umožňující skrze vyprávění vlastního příběhu dát smysl jednotlivým událostem a rozhodnutím (HEINZ 2009). Tento smysl přitom nevnímám jako něco, co by samotnému vyprávění předcházelo, ale spíše jako produkt procesu biografického vyprávění, v jehož

rámci je toto Já/Self ustavováno (FISCHER-ROSENTHAL 1997). Analýza biografických narativ se v první části soustřeďuje na identifikaci stěžejních bodů, kolem kterých jsou jednotlivá narativa budována a jejich význam pro konstrukci vlastního self ve vyprávěních. Závěrečná část textu ilustruje význam konceptu biografie jako alternativy ke konceptu identit na příkladu životního vyprávění jedné z vypravěček. Ukazuje biografické vyprávění jako vyjádření vlastní agency ve smyslu systematického budování představy pevného „já“ prostřednictvím vyprávění o svém životě.

## 2. Biografie a biografická práce jako alternativa ke konceptu identity?

Životní příběh tak, jak jej vyprávějí samotní aktéři, kteří jej prožili, můžeme na jednu stranu považovat za prostý subjektivní popis životní dráhy. Jak poznamenává Bertaux (2003: 39-40) zatímco psychologická perspektiva se zaměřuje především na to, co si jednotlivci o svém životě myslí, sociologie se ptá po tom, co lidé dělali, kdy, s kým, v jakém kontextu a s jakými důsledky. Tento přístup v podstatě nakládá s biografickými vyprávěními jako s kontextualizovaným zachycením životních událostí. Jejich prostřednictvím se snaží pochopit faktory ovlivňující směr, kterým se životní dráha ubírá. Vyprávění o svém životě zde funguje především jako prostředek k pochopení sociálního kontextu (ibid: 40).

Ztotožnění biografického vyprávění se subjektivním popisem životní dráhy nicméně představuje pouze dílčí, a v mnoha směrech omezený, pohled na význam procesu konstrukce životního příběhu pro vypravěče i pro sociologickou analýzu. Biografická vyprávění je potřeba vnímat (především) jako formu performativity – „úsilí o uplatnění agency spíše než vyjádření již existujícího, autonomního, fixního, jednotného a stabilního já (self), které by sloužilo jako východisko či produkt zkušenosti“ (LANGELIER 2003: 447). Vyprávěná biografie se v tomto ohledu liší od prostého subjektivního zachycení životních událostí a můžeme ji vnímat jako samostatný koncept odkazující ke specifické sociální praxi. Fischer-Rosenthal (1997) v této souvislosti hovoří dokonce o tom, že biografie a biografická práce jsou v současné postmoderní společnosti jedinými možnými prostředky pro vystižení propojení mezi jedincem a společností a jedinými smysluplnými koncepty nahrazujícími představu fixní identity. Možnost jasně stanovit kritéria toho, kým jsem, se problematizuje spolu s rozpadem pevných bodů, kolem kterých je možné pevnou představu „já“ budovat. Jak poznamenává Fischer-Rosenthal (1997: odst. 12): „odpověď na otázku „kdo jsem?“ se může nekonečně opakovat v závislosti na počtu situací, ve kterých tato otázka vyvstává“. Předkládá přitom koncepty biografie a biografické práce jako možnou odpověď na „problémy“ vyvstávající z této complexity sociálního řádu. Zatímco termín biografie vyjadřuje „popis, který se rodí na základě sebe-pozorování a který strukturuje život individuů před a po nějaké události“, koncept biografické práce odkazuje k „interpretačním postupům, jež orientují self v životním čase a uprostřed sociálních změn“ (ibid: odst. 22). Ačkoliv se možnost jasně říci, kdo jsem, stále více problematizuje, schopnost vyprávět příběh o tom, jak jsem se stal/a tím, kým jsem, umožňuje zrekonstruovat obraz sebe sama jako celistvé osobnosti



(ibid). Tento obraz je přitom vždy obrazem v pohybu, který je otevřený mnoha interpretacím. Díky tomu umožňuje uchopení i charakteru lidského života, který je vždy spíše příběhem stávání se než souborem uzavřených kapitol.

Zásadní role biografických narativ v procesu ustavování představy o sobě a jejich význam pro pochopení tohoto procesu by ale neměl vyústit do nekritického přijímání narativ jako zdroje skutečného a absolutního odhalení subjektivního Já jednotlivce. Na vyprávěný životní příběh je potřeba nahlížet spíše jako na proces, jehož prostřednictvím je tato subjektivita ustavována. Tato „biografická práce“ se přitom odehrává na pozadí společenských konvencí o tom, jak „správné“ vyprávění o životě vypadá, stejně tak jako diskursivních rámců poskytujících zdroje pro interpretaci jednotlivých událostí. Pouze pokud tyto aspekty biografického vyprávění zahrneme do úvah o charakteru vyprávěné biografie, může se tento koncept stát smysluplným nástrojem studia sociální reality.

### 2.1. Biografická vyprávění, autenticita a společenské konvence

Využívání vyprávění (nejen) životních příběhů pro sociologickou analýzu bylo od svého počátku podrobováno vlně kritiky. S ohledem na pochopení významu biografických vyprávění pro sociologickou analýzu se jeví jako relevantní především ta poukazující na nedostatečnou reflexi charakteru narativ. Atkinson a Silverman (1998) kritizují současnou „posedlost“ kvalitativního výzkumu metodou rozhovorů, které jsou mylně zaměřovány za odraz autentické zkušenosti a tak i jediné možné cesty, jak jednotlivce poznat. Současná společnost se podle nich konstituuje jako „společnost rozhovoru“ (interview society), kde byl rozhovor povýšen na piedestal jako zdroj osobního vnitřního odhalování se. Podobně jako Fischer-Rosenthal (1997) vidí kořeny této obsese zpovídáním v potřebě ustavit vlastní *self*, které v postmoderní společnosti ztrácí své pevné struktury a zároveň se v rámci rétoriky individualismu stává důležitějším než kdy jindy. Atkinson a Silverman ale upozorňují, že konstruování biografii není pouze „reflexivní strukturování vlastní zkušenosti a činnosti“ (FISCHER-ROSENTHAL 1997: odst. 41), nýbrž i procesem, při němž jsou mobilizovány série společenských konvencí, které jsou neustále nacvičovány a reprodukovány. Široce akceptované konvence biografického vyprávění napomáhají vypravěči/ce dosáhnout toho, aby výsledná biografie zapadala do obecně přijímané představy životního příběhu. Biografické vyprávění tak „není o nic autentičtější nebo čistší reflexi Já než jakýkoliv jiný sociálně organizovaný soubor praktik“ (ATKINSON, SILVERMAN 1998: 21). Ztělesňuje v sobě principy interview society, kdy se vyprávění stávají především technikou pro stvrzování individuálních já – technikou, která je ale neustále nacvičována, rutinizována a tak prodchnuta sdílenými konvencemi, že jejím prostřednictvím žádné romantické authenticity dosáhnout nikdy nelze (ibid).

Tato kritika romantizujícího nakládání s biografickými vyprávěními jako jediným zachycením niterné zkušenosti nicméně neznamená zavrnutí konceptu biografické práce. Radikální pojetí vyvěrající z této kritiky by mohlo odmítnout biografická vyprávění jako prostý soubor společenských klišé. Takovýto přístup by byl ale stejně

krátkozraký jako pohled na biografická vyprávění jako popis objektivních a autentických událostí a zkušeností. Atkinsonova a Silvermanova kritika spíše rozvíjí, než zavrhuje koncept vyprávěné biografie jako významného nástroje studia životního běhu. Jak poznamenává Chase (2005: 657) narativa jsou vždy sociálně situované performance – to znamená, že jsou vytvářena za určitým cílem a pro konkrétní publikum. Vypravěč prostřednictvím nich konstruuje významy s ohledem na vlastní interpretaci své zkušenosti, ale také zároveň prostřednictvím nich demonstruje svou komunikační kompetenci vůči očekávání konkrétního publika. Každé narativum se nutně pohybuje v mantinelech, které kultura pro danou situaci nabízí (BERTAUX 2003: 44). Gubrium a Holstein (2003: 43-45) je nazývají „diskursními prostředními“. Ty jsou formované jednotlivými institucemi, ve kterých se pohybujeme, a jež vymezují možnosti, jakými je naše zkušenost artikulována. Diskursivní prostředí tak definují charakteristické způsoby „interpretace a reprezentace každodenního života, mluvení o tom, kdo a co jsme“ (ibid: 44). Instituce jako škola, soudy, svépomocné skupiny...podněcují specifické způsoby hovoření o vlastním životě. Kontext biografických rozhovorů přitom můžeme považovat za podobný typ diskursivního prostředí. Životopisná vyprávění mají své standardizované konvence podobně vymezující možnosti toho, co bude řečeno, když vás někdo požádá, abyste převyprávěli svůj život. Skutečnost, že biografická vyprávění odráží sociální konvence vyprávění o vlastním životě, nicméně neznamená, že by ztratila svou výpovědní hodnotu. Tyto konvence jsou stejně analyticky významnou součástí životního příběhu jako dílčí subjektivní zkušenosti, které popisuje.

### 3. Metodologie

Tento text vychází z projektu, v jehož rámci bylo sebráno 40 biografických rozhovorů s muži a ženami v seniorském věku.<sup>2</sup> Během analýzy pak bylo zpracováno 20 z těchto rozhovorů.<sup>3</sup> Tyto rozhovory byly zaměřeny na zachycení individuální biografie vypravěčů/ček. Hlavní důraz byl kladen na spontánní vyprávění, které bylo rámované obecnou otázkou vztahující se k jejich „životnímu příběhu“ („Kdybyste měl/a někomu převyprávět svůj život, jak by takový příběh vypadal?“). Biografické rozhovory sloužily

2) Zhruba čtvrtinu z rozhovorů zachytila další členka výzkumného týmu Mgr. Martina Štípková. Předkládaná studie představuje dílčí závěry projektu, který se zaměřoval na podoby životních drah v české společnosti, kde jsme si kladli otázky především po existenci normativních představ o životním běhu (načasování jednotlivých tranzic a jejich souslednosti) a významům, které jim jednotlivci přikládají.

3) Výběr rozhovorů k analýze se řídil dvěma kritérii. Jedním z nich byla podoba sebraného narativa. K analýze byly vybrány především rozhovory s plynulou strukturou vyprávění. Druhým kritériem byla snaha o zastoupení co největší variability zkušenosti s ohledem na gender, vzdělání, zaměstnání či místo bydliště.

k zachycení klíčových momentů a přechodů a zároveň k odhalení subjektivních významů daných tranzic pro jednotlivce. Biografické metody nefragmentují rozhovor do oddělených částí, ale naopak ho strukturují jako provázaný řetězec. Opuštění modelu, kdy respondent pouze odpovídá na otázky výzkumníka, umožňuje zachytit výpověď zkoumaného a tak i jeho zkušenost jako kompaktní vzájemně provázaný celek. Tato perspektiva zároveň vychází z předpokladu, že tyto individuální životní biografie mají potenciál vypovídat nejen o svých nositelích, ale i o sociokulturním kontextu společnosti, ve kterých se odehrávaly a odehrávají (GOLOFAST 2003: 58).

Délka biografického vyprávění, jeho obsáhlost i struktura se lišily v závislosti na individuálních charakteristikách vypravěčů/ček a jejich schopnosti/ochotě vyprávět. Samotná biografická vyprávění se tak pohybovala v délce několika desítek minut až hodin. Projekt byl jednotlivým vypravěčům a vypravěčkám představován jako snaha zachytit různé životní příběhy lidí. Byli přitom povzbuzováni k tomu, aby chronologicky vyprávěli svůj životní příběh s ohledem na momenty, které jim osobně připadají nejdůležitější a to prostředky, které si sami zvolí (ať se jednalo o chronologický faktografický popis jednotlivých tranzic či živé vyprávění prostřednictvím různých historek a zážitků)\*. Ačkoliv byl průběh rozhovoru modifikován v závislosti na konkrétní interakci s vypravěčem/kou, důraz byl vždy kladen na nepřerušované vyprávění. Po jeho skončení následovaly doplňující otázky, které se vztahovaly především k jednotlivým významným událostem, rolím a přechodům v rámci životní biografie.

Výběr potenciálních vypravěčů/ček byl činěn s ohledem na co největší variabilitu zachycených zkušeností. Osloveni byli lidé podúchodového věku (nejmladší vypravěče bylo 63 let, nejstarší 92 let). Cílem výzkumu byla rovněž snaha zachytit vzájemnou provázanost a souslednost jednotlivých tranzic. Soustředili jsme se proto na ty, o nichž jsme předpokládali, že většinou tranzic a životních obdobích institucionalizovaných životních drah (KOHlí 2007) již prošli. Jejich biografie tak umožnila sledovat tyto změny a přechody v kontextu širšího životního běhu a v návaznosti na další významná životní období. Celkem bylo od dubna do listopadu 2009 provedeno 10 rozhovorů s muži a 30 rozhovorů se ženami, z nichž bylo k analýze vybráno 5 rozhovorů s muži a 15 se ženami. Při hledání vypravěčů/ček jsme usilovali o zastoupení lidí s různou životní historií a z různého prostředí. Mezi vypravěči/kami se objevují lidé žijící na vesnici i ve městě, s různým vzděláním, zaměstnáním či partnerským statutem. Ke každému rozhovoru

4) Ve většině případů se jednalo o první a poslední setkání vypravěče/ky s tazatelkou. V tomto ohledu se jednalo o situaci, která dávala jednotlivcům svobodný prostor pro konstrukci vlastní biografie bez návaznosti na sdílené zkušenosti či detailnější znalost životní situace vypravěče/ky. Tato skutečnost otevírala participantům/kám možnost vytvářet obraz svého života podle svých představ a preferencí.

byl vypracován rovněž biogram s heslovitě zpracovanými biografickými údaji (viz. KICZ-KOVÁ a kol. 2006: 46-47).

Všechny rozhovory byly se souhlasem vypravěčů/ček nahrávány a doslovně přepisovány. Jejich analýza probíhala v několika krocích. V první fázi bylo ke každému rozhovoru po jeho důkladném pročtení zpracováno resumé, které shrnovalo jednotlivé klíčové body vyprávění tak, jak je zdůrazňovali sami vypravěči/ky. Tato resumé pak sloužila k jednodušší orientaci v jednotlivých rozhovorech a zároveň identifikování klíčových pasáží, na které se analýza dále soustředila. Po vypracování resumé následovalo další pročitání rozhovoru a fáze otevřeného kódování umožňující srovnávání jednotlivých kategorií a témat napříč rozhovory. Během celé analýzy byl nicméně kladen důraz na udržování celistvosti vyprávění. Jednotlivé momenty, přechody a výpovědi byly vždy analyzovány s ohledem na jejich místo v rámci kompletního vyprávění. Biografický rozhovor byl v tomto ohledu nahlížen jako celek, kde se význam jednotlivých částí utváří (mimo jiné) v závislosti na struktuře celého narativa.

V rámci analýzy byly identifikovány především dva silné mechanismy, které vypravěči a vypravěčky používali k budování smysplupné interpretace svého života. První z nich představovala konstrukce zlomových okamžiků a jejich interpretace, jež umožňovala jednotlivcům skrze vyprávění interpretovat příčiny konkrétního směru vlastního života. Druhý z nich tvořilo svázání vlastního životního příběhu se specifickým historickým a společenským kontextem, který poskytoval interpretační rámce i pro pochopení vlastních voleb a životních situací. V následující části nejprve představím oba tyto mechanismy. Závěrečná kapitola se soustředí na otázku aktérství (agency) v biografických vyprávěních. Prostřednictvím analýzy narativa paní Marie představuje biografické vyprávění jako prostředek k ustavování koherentního obrazu vlastního „Já“ a tak i, slovy Fischer-Rosenthala (1997), jako alternativu ke konceptu identity, jež namísto představy statického Já zdůrazňuje proces ustavování této představy skrze interpretace a provazování minulých voleb a zkušeností.

### 3.1 Zlomové okamžiky ve vzprávění a význam načasování životních přechodů

Zlomové okamžiky je potřeba vždy vnímat jako narativní konstrukce. Jejich význam a podoba se utváří až v rámci procesu interpretace následujících událostí. (ABBOTT 1997). Odkazy na zlomové okamžiky napomáhají v rámci vyprávění nejen uspořádat jednotlivé události do chronologického sledu a kauzálních vazeb, ale především umožňují jejich vzájemný vztah interpretovat. Skrze vyprávění životního příběhu tak dovolují jednotlivcům (zre)konstruovat smysplupný obraz svého života a interpretovat rozhodnutí a cesty, které ho utvářely. Zmínky o jednotlivých zlomových momentech života tvořily poměrně malou část samotného vyprávění. Jejich význam se nicméně vynořoval v kontextu narativa jako celku. Odkazy na tato zlomová rozhodnutí či události pak sloužily jako osa konstrukce dalšího vyprávění. Umožňovaly interpretovat následující události i směr, jakým se jejich životní trajektorie ubírala.

Zlomové okamžiky byly do biografických vyprávění zapojovány především v podobě negativních událostí či špatných rozhodnutí. Druhý z těchto případů ilustruje například narativum paní Petry. Paní Petra své vyprávění začala popisem vzpomínek na dětství. Po nich následovalo nadšené líčení prvního zaměstnání. Po škole začala pracovat na technické pozici u filmu. Během natáčení měla možnost seznámit se s řadou zajímavých osobností. Svou práci popisovala jako málo náročnou, o to více zajímavou a kreativní. Zlom tohoto idylického vyprávění znamenal první manželství. Jak paní Petra poznamenala:

Takže já jsem to [své zaměstnání] měla moc ráda, jenomže jsem se vdala, vdala jsem se za svého kolegu a vdala jsem se tak hloupě, jako každá devatenáctiletá holka se vdává podle mě hloupě, protože můj muž byl surovec.

Tato, slovy paní Petry, „*hloupá*“ volba poznamenala několik dalších let jejího života. Po narození syna se rozhodla od manžela odejít. Její kolegové a kolegyně ji v práci přesvědčovali, aby s manželem zůstala a po dlouhou dobu čelila silnému psychickému tlaku. Rozvod se táhl několik let a paní Petra kvůli němu musela odejít od filmu. Výpověď paní Petry o tom, že se „*vdala tak hloupě*“ lze interpretovat jako odkaz na špatné odhadnutí charakterových vlastností člověka. Zapojení chronologického věku do narativa tvoří další dimenzi, která vypravěčce pomáhá zrekonstruovat vysvětlení příčin těchto událostí. Nízký věk vstupu do manželství se v jejím vyprávění stává jedním z interpretačních rámců nastalých událostí i samotné nemožnosti odhadnout skutečnou povahu partnera. Špatné načasování je tak zde jedním z prostředků, jak dát smysl nastalým událostem i jejich příčinám.

Špatné načasování životních přechodů představovalo jeden z nejvýraznějších interpretačních rámců spojených se zlomovými okamžiky. Načasování životních přechodů odkazuje především k sociálním významům věku ve vnímání, řazení a dopadech jednotlivých tranzic a rolí (ELDER 1994). Tyto významy jsou úzce spjaté se sociálními očekáváními spojenými s chronologickým věkem a pozicí v rámci životního cyklu. Jak ukazují i studie z českého prostředí (VIDOVČOVÁ 2008; VIDOVCOVÁ, GREGOROVÁ 2007), ačkoliv se věkové normy proměňují, samotná společenská představa o existenci ideálního věku pro určité tranzice/role zůstává poměrně silná. Existence vhodného „*jízdního řádu*“ biografie byla ve vyprávěních přítomna jen implicitně. Její význam se dostával na povrch především v momentech jeho porušení. Špatné načasování tranzic pak ve vyprávěních figurovalo jako výrazný prostředek, jak dát smysl událostem, které následovaly a vystupovalo jako důležitý prvek poskytující vysvětlení pro nevídané či vysloveně negativní životní zkušenosti.

Význam vzájemné provázanosti interpretace zlomových okamžiků a norem načasování životních přechodů ilustruje i narativum paní Jany. V jejím případě jako zlomový okamžik vystupovala smrt její matky, jež zemřela v době, kdy byla paní Jana ještě dítě.

Paní Jana se k této události vztahovala během svého celého vyprávění jako k prostředku, jak interpretovat svůj životní příběh i současný životní styl. Jako zásadní přitom nevystupovalo ani tak samotné trauma ztráty rodiče, jako spíše doba, kdy k této události došlo.

Smrt rodičů není v sociologii životního běhu událostí, které by se dostávalo zásadní pozornosti a málokdy se s ní setkáme jako s „klasickým“ příkladem životní tranzice. Jak ale ve své knize upozorňuje Umberson (2003), smrt rodičů tvoří důležitý mezník v individuální biografii, kterou dokonce označuje za formu „přechodového rituálu do nové identity dospělě/ho“ (ibid: 8), který zásadně mění rodinné vztahy i vlastní sebekoncept. Načasování tohoto přechodu je v kontextu moderní společnosti, která již není charakteristická tzv. neuspořádaným rodinným cyklem<sup>5</sup>, situováno do období středního věku, kdy se děti již osamostatnily a často založily vlastní domácnost. Jakkoliv může být ztráta rodičů tranzicí bolestnou či nečekanou, představa, že rodiče odcházející před svými dětmi v určité fázi jejich života, je nedílnou součástí společenské představy o individuální biografii (UMBERSON 2003). Ztráta jednoho z rodičů v mladém věku – tedy v době, která neodpovídala „běžnému“ načasování, vystupovala v rozhovorech jako zásadní událost poznamenávající celý další životní příběh. Vzájemná propojenost životů a význam načasování vystupovaly v případě paní Jany (i dalších vyprávěčů/ček, jež ztratili rodiče v raném věku) jako výrazné principy strukturující podobu celého narativa. Paní Jana začala celé své vyprávění odkazem na „*velký mezník*“ svého života:

Velkým mezníkem v mém životě bylo úmrtí mojí maminky, protože mi umřela maminka v mých sedmi letech. A to byla první osudová rána, kterých pak jsem zažila v životě celou řadu. Vlastně už jako sedmiletá jsem začala být trochu jiná než ostatní děti, protože jsem začala být vážnější, nastupovaly určité povinnosti, starosti, mám sestru o sedm let starší. Můj tatínek dělal ve spořitelně úředníka, takže od maminy smrti, kdy mně bylo sedm, sestře čtrnáct, jsme musely se vlastně postavit k tomu, abychom zvládly domácnost a všechno, co bylo třeba.

*5) Spolu s procesem modernizace dochází rovněž k procesu tzv. „normalizace“ rodinného cyklu spojené se standardizací rodinných událostí. Před těmito změnami byla společnost charakteristická vysokou úmrtností ve všech věkových skupinách, která vedla k variabilitě v posloupnosti jednotlivých rolí v rámci rodiny (čili žena se mohla například ve stejném okamžiku stávat babičkou i matkou dalšího dítěte) a v načasování přechodů (rodiče například často přežívaly své děti). Teprve redukce novorozenecké úmrtnosti, zlepšení zdravotní péče a prodloužení věku dožití umožnilo představitelnost biografie jako lineárního řetězce životních tranzic, z nichž smrt je až tou poslední, přicházející v určitý předpokládaný moment (CHUDACOFF 1989). Tyto procesy tak s sebou přinášejí i přechod od konceptu života jako náhodného a nepředvídatelného sledu událostí k předvídatelnému a tedy i plánovatelnému modelu.*

Celé její vyprávění se následně vztahovalo k tomuto zásadnímu milníku. Svě dětství a dospívání popisovala jako poznamenané předčasnou smrtí matky. Od svých spolužáků se vždy odlišovala svou vážností a povinnostmi. Jak poznamenala: *„ta studijní léta, ta už byla taky poznamenaná tím mým osudem, protože zatímco kamarádky vymetaly různé atrakce týkající se života mladých lidí, tak já jsem vždycky po skončení výuky honem nakoupila a pelášila domů autobusem, protože bylo nutné uvařit, postarat se o domácnost.“* Školu si vybírala nikoliv podle svého zájmu, ale s ohledem na blízkost domova, protože na ni po odchodu starší sestry připadla povinnost starat se o otce. Po jejím dokončení dostala umístěnku do vzdáleného města, kam se ale nemohla odstěhovat kvůli péči o domácnost. Než po roce dostala nové místo, dojížděla denně čtyři hodiny do práce – jak sama poznamenala *„nerada, ale muselo to tak být“*. Otec se v té době vrhl do stavby domu, při které mu paní Jana asistovala. Stavbu domů popisovala jako důvod rozchodu se svým přítelem, se kterým se scházela jedenáct let a kterému se nechtělo angažovat se ve stavbě domu. Paní Janě v té době bylo 28, což byl věk *„kdy už byl člověk považován za člověka starého, takže v podstatě bylo dost těžké se s někým seznámit“*. Paní Jana se nakonec seznámila se svým mužem, který byl ale alkoholik a ve svých padesáti letech zemřel.

Paní Jana celé své vyprávění poznamenané řadou tragických a nevíтанých událostí strukturovala podél momentu předčasného osiření. Ztráta matky v příliš brzkém věku ve vyprávění vystupovala jako spouštěcí mechanismus všech dalších událostí. Pro paní Janu se stávala důležitým prostředkem, jak uspořádat představu o svém životě i sobě samé. Popis toho, kým/jaká byla, když dospívala a kým je dnes, byl konstruován v úzké návaznosti na tento, jejími slovy, *„velký mezník“*. Její vyprávění se uzavřelo popisem jejího současného života po odchodu do důchodu:

A nejhorší je, že tímhle tím způsobem života, který jsem vedla, tak vlastně jsem neměla možnost si vytvořit okruh přátel, kteří by třeba mě teď navštěvovali, protože vždycky, když jsem přiběhla domů, tak byla práce, práce, práce, a nikdy jsem neměla čas s někým někde posedět, někam jít a tak dále, to prostě se do mého života nevešlo. A dneska to vlastně má za následek, že nemám nikoho, kdo by zase postrádal kontakt se mnou.

Příklady vyprávění paní Petry a Jany poukazují na význam načasování při konstrukci vlastní biografie a interpretaci jejího směru. Porušení norem načasování rámovalo vysvětlení událostí, které nezapadaly do představy vhodného „jízdního řádu“ života. V momentech, kdy se k nim jednotlivci vztahovali, tak zároveň rekonstruovali představu o vhodném načasování tranzic/rolí a podobě životní biografie. Mezníky zdůrazňované paní Petrou i Janou se diametrálně liší. Jejich význam pro strukturu narativa s koherencí konstrukce vlastního Já je však podobný. Předčasná smrt matky ve vyprávění paní Jany poskytuje vodítko pro interpretaci řady negativních událostí v jejím životě. Zdánlivě

individuální volby (jako výběr školy a partnera, způsob trávení volného času, hledání přátel...) vztahuje k tranzici, která stojí mimo její vlastní aktérství. Dovoluje ji tak rekonstruovat obraz Já, kde negativní události jejího života tvoří smysluplný řetězec, který propojuje jednotlivé (většinou negativní) momenty jejího života a zároveň je situuje mimo její stoprocentní kontrolu a tak i zásluhu. Podobně i paní Petra dává smysl dalším událostem skrze moment špatného načasování svého manželství. I zde se nesprávné načasování tranzice stává spouštěcím mechanismem, který není popisován jako něco, co by bylo možno zcela kontrolovat. Ačkoliv volba jejího manžela byla volbou zcela dobrovolnou a svobodnou, špatné načasování vstupu do manželstva ji zároveň a priori odsuzuje k nezdaru, protože „*každá devatenáctiletá holka se vdá hloupě*“. Špatné načasování tak zde, podobně jako v případě paní Jany, odsouvá dopady této tranzice a možnosti svého života do nejasného postavení neustálého napětí mezi vlastním aktérstvím (tj. vlastními volbami a rozhodnutími) a něčím, co není pod jejich plnou kontrolou. Zapojování klíčových mezníků a interpretace jejich příčin a následků skládá narativa do smysluplného celku, kde význam načasování zároveň poskytuje způsob vyrovnávání se s negativními účinky těchto momentů.

### 3.2. Význam historického a společenského kontextu v procesu konstrukce biografického vyprávění

Důraz na historické a společenské zasazení našich životů provází sociologické uvažování o lidské biografii bez nadsázky téměř ve všech jeho podobách. V této části si přitom nekladu otázku po tom, do jaké míry a jak historický a společenský kontext ovlivňoval či spoluvytvářel podobu životních trajektorií mých vypravěčů/ček. Zajímám se spíše o to, jakým způsobem jsou odkazy na toto zasazení inkorporovány do konstrukce vlastní biografie.

Vypravěči/ky v mém výzkumu prožili většinu svého života za socialismu, řada z nich své vzpomínky z dětství spojovala s válkou, všichni prožili invazi sovětských vojsk i přechod ke kapitalistické společnosti. Tyto události jsou v představě historie většinou ustavovány jako zásadní mezníky oddělující jedno historické období od druhého, měnící staré pořádky a přinášející nové. Jak ale upozorňuje Konopásek (1999) v biografických vyprávěních dichotomizace mezi těmito pořádky často nefunguje. „Z biografické perspektivy, jednoduše řečeno, bývá život v „demokratickém kapitalismu“ překvapivě podobný životu za „státního socialismu“ a naopak“ (ibid: odst. 29). Jakkoliv se rozdílnost života v socialistické či kapitalistické společnosti může jevit jako nepřehlédnutelná, sami vypravěči/ky se k ní ve svých vyprávěních explicitně vztahovali jen výjimečně. Odkazy na význam specifického historického a společenského kontextu se stávaly součástí konstrukce biografie pouze v rámci dvou dichotomických situací – v případě, kdy byl směr biografie negativně ovlivněn podmínkami společenské situace a v případě těch, jejichž kariéra byla s charakterem režimu úzce spjata. Způsob, jakým se tyto momenty promítaly do konstrukce biografického vyprávění, se přitom zásadně lišil. Tento



rozdíl přitom neodkazoval jen k rozdílným dopadům na individuální směr životní biografie a významům, jež byly dané společenské situaci připisovány, ale rovněž ke struktuře celého narativa jako smysluplného životního příběhu.

V případě negativního zážitku se odkaz na specifika politického režimu objevoval jako mechanismus, který dával v pohyb nevíтанé tranzice či vstupoval do možností jednotlivých voleb. To se týkalo především výběru školy, jež byl často omezen třídním původem. Druhým zásadním momentem byl nástup do práce, který byl často spojený s tlakem na převzetí (alespoň formální) politické funkce. Vliv společenského a historického kontextu ale v těchto momentech nevystupoval jako abstraktní síla či „charakter doby“, ale prostřednictvím konkrétních osob a jejich zájmů. Tyto zásahy do biografie byly spíše než jako střety s režimem či produkty společenské situace, popisovány jako střety s jednotlivci. Dopad faktorů, které mohly objektivně působit v dané politické situaci diskvalifikačně, se tak kontextuálně proměňoval, jako v případě vyprávění paní Elišky. Ta pocházela ze silně věřící rodiny, sama část života prožila jako hospodyně na faře. Její víra a rodinný původ ale nebyly překážkou studia. I poté, co odešla na faru, ji třídní profesor na gymnáziu napsal, že se „nábožensky neprojevuje“, neboť sám do kostela pravidelně docházel. Se změnou třídní učitelky ale nastaly ve škole problémy, které rodina řešila větší formální politickou angažovaností. Paní Eliška díky tomu dostudovala a nastoupila do nultého ročníku na vysoké škole. Situace jejího syna byla odlišná.

Ale potom jsem měla toho Pavla [pseudonym syna] a v páté třídě mu paní učitelka napsala, že je religiózně vychovávaný. Nějaký spolužák, Slovák, ze slovenské katolické rodiny řekl, že tam byl v kostele. To jsem byla tedy hotová. A jeho matky dědeček byl regent v nějakém poutním kostele známém. Prostě ona si vzala vojáka Slováka, vždycky vyndali panenku Marii, když přijela babka ze Slovenska, dali jí nad postel a pak jí dali do gauče zase a ten jejich syn žaloval na Pavla, že chodí do kostela. Šel s babičkou do kostela a ona mu napsala ta rokycanská mladá učitelka, že je religiózně vychovávaný.

Syn paní Elišky nakonec musel změnit školu a dojíždět denně do vzdáleného městečka. Podobně i paní Vlasta musela změnit zaměstnání poté, co byla vyloučena z KSČ na popud jejího nadřízeného, který se dozvěděl o tom, že před kolegy v práci prohlásila, že „není komunistka“. Paní Vlasta dostala umístěnku do pohraničí a musela se přestěhovat. Podobně jako ve vyprávění paní Elišky a paní Vlasty byly odkazy na vliv společenského kontextu na směřování životní dráhy umisťovány prostřednictvím odkazů na zásahy konkrétních osob do rozhodnutí o jejich životě. Pouze v těchto momentech docházelo k vyzdvihnutí role politické situace, která určité momenty (nástup do práce, výběr školy) či charakteristiky (víra, původ) zvýznamňovala specifickým způsobem. Ve vyprávěních ale tento aspekt spíše než v podobě „vlivu režimu“ vystupoval jako faktor posilující moc ostatních nad směrem života vlastního.

V kontextu celého biografického vyprávění měly tyto odkazy spíše epizodický charakter. Jednotliví vyprávěči/ky je zmiňovali jako důležité momenty v jejich životě, které posouvaly vyprávění, podobně jako jiné tranzice či životní události. Odlišnou roli v konstrukci vlastního biografického vyprávění měl odkaz na význam politické situace především v případě pana Čestmíra. Pan Čestmír vystudoval tři vysoké školy. Pracoval jako vysoký vedoucí pracovník v národním podniku, po revoluci se vrhl na podnikání. Jak sám poznamenal: „cítí se být dítětem štěstěny“. Jeho kariéra byla úzce spojena s aktivní angažovaností v komunistické straně. Tato skutečnost, stejně tak jako podmínky života v minulém režimu, vystupovaly v jeho vyprávění jako jednotící prvky konstrukce vlastní biografie. Pan Čestmír své téměř tří hodinové vyprávění skládal z jednotlivých příběhů a životních postřehů, které tyto motivy znovu a znovu zvýznamňovaly. Jeho členství v KSČ byla první informace, kterou při našem rozhovoru zmínil. Svě členství ale „nevnímal ideově“. Cítil křivdu z paušálního odsuzování politicky aktivních lidí. Jak poznamenal: „vadí mi, že se s tím společnost pořád ještě nevypořádala. Kdyby se tenkrát udělaly procesy s lidmi, co byli v KSČ, tak se ukázalo, kdo co komu udělal. Takhle se na ty lidi už dvacet let pohlíží, jako by něco udělali, aniž by kdokoli řekl konkrétně co“. Tato rozhořčenost nad odsuzováním lidí angažovaných v KSČ, která s sebou zároveň přinášela obhajobu takového jednání, se stala bodem spojujícím zdánlivě chaotickou změnu historie, příběhů a postřehů, ze kterých pan Čestmír své vyprávění skládal. Tato spojení byla více či méně viditelná, jako v případě Čestmírových vzpomínek z dětství:

Tenkrát už přijeli Rusové sem [na konci války]...a ty Němci, co u nás byli, pak museli likvidovat ty barikády, pomáhali a tak a ty lidi se k nim chovali surově, kopali do nich a tak. A táta říkal: zajímavé je, že se většinou zjistilo, že ti, kteří do nich kopali, kteří byli tak suroví, byli původně konfidenti, kteří normálně udávali a tak dále, ale oni si na nich vybíjeli vztek za svou zbabělost, kdežto lidi, kterým opravdu někdo ublížil, tak ne, že by je milovali, ale pohrdali jimi, ale byli prostě nad tím. Už neubližovali někomu, kdo prostě prohrál.

Pan Čestmír pak plynule přešel ze vzpomínek na dětství do současnosti:

A i dneska si kolikrát uvědomím, když lidi jako Mejstřík a podobně. On mluví tak, že mám dojem, že jemu nebo jeho rodině někdo ublížil. Pak zjistím, že to byl jeden z čelních představitelů SSM. V době, kdy on tam byl a já bych něco řekl, tak mně – neříkám, že by mě zavřeli, ale mě by jako...možná bych musel jít z funkce nebo z práce.

Po odbočce do přítomnosti pokračoval v chronologickém vyprávění životních událostí. Zajímavým bodem se přitom stalo líčení události nepřijetí na střední školu, které v jeho vyprávění vystupovalo jako jeden ze zlomových okamžiků. Pan Čestmír

si podal přihlášku na gymnázium, ale nebyl přijat. Při dotazování na důvody mu bylo řečeno, že neudělal písemku z matematiky. Tento důvod byl ale v očích pana Čestmíra nesmyslný, neboť jako poznamenal „*ty příklady z matematiky mi přišly legrační [svou malou obtížností] a ještě jsem je dával opisovat*“. Svěřil se svému otci, který šel žádat vysvětlení

Táta tam šel se mnou a byl tam skoro dvě hodiny. Přišel odtamtud rudý a nakonec mi řekl – a za to ho dodneška cením – kdyby mi býval řekl pravdu, tak by se ze mě stal akorát člověk, který to všechno nenáviděl a nedělal by nic. Prostě by potom dělal všechno jenom pro to, aby uškodil a tak dále. Táta mi řekl lež, ale pro můj život dobrou: „oni tě viděli, že jsi nechal opisovat.“ Oni mě neviděli, ale to vím dneska. Tehdy jsem tátovi věřil.

Jako pravý důvod pan Čestmír uváděl špatný posudek, který napsala správcová domu, členka uličního výboru, s jejímž synem měl konflikt. Tento příběh, paradoxně tak podobný příběhům lidí, kteří se kvůli svému původu či názorům potýkali s obtížemi, však v kontextu Čestmírovy biografie sehrával rozdílnou úlohu. Otcova lež vystupovala v tomto vyprávění jako mnohem významnější aspekt pro vlastní biografii než samotná nemožnost studovat vybranou školu. Zatajení pravého důvodu umožnilo panu Čestmírovi sžívat se s režimem a tak i úspěšně budovat svou kariéru, za což byl svému otci vděčen. Posudek správcové byl lživý, protože podle svých slov nepocházel z maloburžoazního prostředí, ilustroval ale to, že před perzekucemi si nemůže být nikdo jistý, neboť slovy pana Čestmíra, jejich podstatou bylo to jak „*ti lidi tam mezi sebou dole si takhle vyřizovali ty účty*“. Zároveň tento příběh ustavoval rozdíl mezi těmi, kdo v reakci na takovou událost zahořkli a nebyli schopni se s ní vyrovnat (a dosáhnout jakéhokoliv úspěchu) a jím samotným, který díky otcově lži, i přes faktickou křivdu, na okolí nezanevřel.

Panu Čestmírovi se pak podařilo vystudovat tři vysoké školy. Jako vedoucí pracovník měl pod sebou několik tisícovek podřízených, často cestoval do zahraničí. Jednotlivé epizody ze svého života, které, na rozdíl od většiny vypravěčů/ček neřadil do chronologického vyprávění, se vždy více či méně viditelně stáčely k interpretacím toho, co to znamenalo žít za minulého režimu, podobně jako v případě jeho vzpomínek z dětství. Význam společenské a politické situace, ve které pan Čestmír prožil značnou část svého života a úspěchů, pro konstrukci jeho biografického narativa je potřeba vnímat i v kontextu jeho obtížné pozice vypravěče života někoho, kdo byl aktivním členem KSČ a kdo dosáhl na vysoké posty s tím spojené. Jak poznamenává Alan (1999: 166): „do dnešního vztahu konkrétních osob k členství v KSČ se pochopitelně retrospektivně promítá i atmosféra radikálního odsouzení samotné instituce komunistické strany, provázející její pád v listopadu 1989. Intervenuje nejen do výkladu auto/biografické zkušenosti, nýbrž modifikuje i obraz jiných lidí, včetně interpretace osobních kontaktů mezi nestraníky a straníky a prolínání jejich světů“. Minulost je vždy interpretována z perspektivy

současnosti (ANDREWS 1999). Konstrukce biografie jako sociálně situované performance vždy sleduje určité cíle a bere zřetel na publiku, jemuž je určená (CHASE 2005). I přesto, že je běžný každodenní život v socialistické společnosti v podobě každodenní rutiny, osobních obtíží a běžných starostí v biografických vyprávěních často velice podobný životu ve společnosti kapitalistické (KONOPÁSEK 1999), vězí mezi nimi symbolická hranice kladoucí na vypravěče/ky nové nároky. Alan (1999: 168) v této souvislosti upozorňuje na význam jakési předpokládané „nepochopitelnosti“ života za socialismu těmi, kteří prožili jinou dobu. Vyprávět z této pozice o svém životě zároveň znamená přiznat, že částí svého života nepatří k současnosti, že dokonce mohou být reliktem všemi – i jimi – odsuzovaného režimu“ (ibid: 168). Způsob, jakým pan Čestmír vytvářel obraz své biografie je tak potřeba vnímat rovněž jako způsob, jak tuto nepochopitelnost učinit pochopitelnou, smysluplnou a správnou před sebou i ostatními a to v rámci diskursivních prostředí, které výraznou mírou předznačují její možné interpretace.

Vztahování se k sociohistorickému kontextu vlastní biografie a propojování momentů biografie skrze zlomové okamžiky tvořily dva z významných mechanismů konstrukce smysluplného obrazu vlastního života. Budování této smysluplnosti, která se stává základem pro zkonstruování představy pevného já, je potřeba vnímat jako aktivní proces, kdy se obraz vlastního života ustavuje ruku v ruce s interpretací toho, kým jsme a jak jsme se právě tímto člověkem stali. Následující část tohoto textu se skrze analýzu biografického vyprávění paní Marie zaměřuje právě tuto rovinu biografického aktérství (HEINZ 1996). Tato forma aktérství poukazuje na význam vypravěčů/ček v aktivní konstrukci interpretací svého života, které jsou neoddelitelné od jeho popisu.

### 3.3. Biografické aktérství a budování pevného „Já“ v biografických vyprávěních

Limity konceptuálního vymezení termínu agency zaměřují sociologické uvažování již několik dekád (srovnej např. GIDDENS 1984; MCNAY 2000) a je nad síly tohoto textu detailněji diskutovat jeho komplexitu. Elder (1994) například pracuje s agency v rámci studia životního běhu jako s možnosti činit volby konstruuující životní dráhy. V dalších pracích vyzdvihuje agency jako koncept zahrnující možnost „uvolnění se“ z předepsaných norem životních tranzic a norem odkazující na vždy přítomnou individuální variabilitu v rámci konstrukce vlastní životní dráhy (ELDER 1996). Jak poznamenává Marshall (2005), Elderovo pojetí odkazuje především k rezistenci vůči sociálnímu řádu (symbolizovaném v tomto případě věkovými normami a institucionalizovou podobou životního běhu). Takovýto přístup by implikoval, že agency není uplatňována v případech, kdy jednotlivec společenské konvence následuje. Elderovo pojetí tak zužuje agency pouze na momenty zlomů spíše než kontinuity životní biografie (ibid). Marshall (1980; 2005) toto pojetí nahrazuje představou agency jako odpovědnosti sam/a za sebe odkazující k reflexivní dimenzi *self*. Agency v jeho práci vystupuje jako „autorství“, jehož prostřednictvím jednotlivec v rámci své biografie přijímá odpovědnost za svůj život tak, jak byl žit.

V kontextu analýzy biografických vyprávění se soustředím především na rozvíjení představy agency tak, jak ji ve svém konceptu „biografického aktérství“ načrtává Heinz (1996). Prostřednictvím tohoto konceptu usiluje o integrování osobní životní historie a její individuální interpretace. „Biografické aktérství odkazuje ke skutečnosti, že individua usilují o to spojovat svou zkušenost s podobou tranzic a že interpretují své volby ne jen ve vztahu k subjektivním výhodám a sociálním normám, ale rovněž v termínech své osobní minulosti“ (ibid: 56). V následující části se zaměřím na to, jak se toto „biografické aktérství“ promítá do konstrukce vlastní životní biografie ve vyprávění paní Marie. Zajímám se o to, jak se interpretace vlastních voleb, norem a osobní minulosti spojují do životního příběhu. Jinými slovy, jakým způsobem lze biografické vyprávění vnímat rovněž jako vyjádření agency ve vztahu ke konstrukci biografie jako smysluplného, vzájemně propojeného, celku. Usiluji o to mapovat techniky, jejichž prostřednictvím je v rámci narativa konstruován celistvý obraz o sobě skrze jednotlivé mezníky a jejich propojení.

Paní Marie svůj životní příběh vyprávěla chronologicky od kusých vzpomínek z dětství do svého současného života. Dětství a dospívání prožila na Slovensku. Poté začala studovat cizí jazyky na vysoké škole v Čechách. Krátký popis vzpomínek z dětství byl ve vyprávění paní Marie rychle vystřídán událostmi spojenými se studiem. Paní Marie školu z důvodů vlastní trémy nedokončila, což byl moment, ke kterému se vracela při popisu celé své pracovní biografie.

Tak tam jsem vystudovala, ale bohužel, jak já jsem strašná trémistka, tak já jsem si neudělala státní zkoušky, i když jsem se pak ještě pokoušela, ale zase jsem utekla od toho, takže jsem neměla státnice, což mě poznamenalo na strašně dlouhá léta života, jelikož jsem měla, já jsem měla malé sebevědomí a tím pádem ještě menší a tajila jsem to před všemi spolužáky z gymnázia, nikomu jsem to neřekla, pořád jsem měla strach, aby to někdo nevěděl.

Během celé své pracovní dráhy měla pocit přetrvávajícího stigmatu neschopnosti školu dokončit. Tuto skutečnost musela uvést při pohovoru do práce a provázela ji celou její kariérou:

Tam jsem musela říct, že mam tu školu celou, ale že nemám státní zkoušky. Takže jsem tam byla pořád už něčím potrefená, že mi to vůbec neuznali. Já jsem to chápala, ale mrzelo mě to, ale nadávala jsem - akorát sama sobě, byla to moje chyba. A tak to šlo pořád až do konce, když už pak byla ta změna, ta revoluce a zase jsem byla potrefená ne tím, že jsem nemohla, já jsem dělala všechno, na co jsem měla tu kvalifikaci tím, že jsem to vystudovala, ale platově jsem byla zase postižená, což jsem si řekla: tak je to tvoje chyba, buď ráda, že máš pěknou práci, a pracovala jsem do 66 let.

Ambivalentní status vystudované, ale nedokončené vysoké školy se v příběhu paní Marie proměňoval v pocity méněcennosti i nezapadající pozice. Nad jejím místem v práci jako by vždy visely otazníky a ona je musela vyvracet. Situace se zhoršila s elektronizací pracoviště a nástupem počítačů, se kterými neuměla pracovat. Skutečnost, že nakonec práci s počítačem zvládla a dokonce zaučovala své kolegy, představoval v jejím vyprávění další mezník. Paní Marie díky tomu získala sebevědomí a svými slovy: „*cítila se, že přeci jenom člověk něco dovede a bylo to moc hezký*“. Díky nově nabytým vědomostem se jí v práci podařilo vydobýt si konečně své místo. Tento moment vystupoval jako triumf nad jejím nízkým sebevědomím i „*potřebností*“ stigmatem nedokončené školy. Zlom nicméně přišel s odchodem do důchodu, který byl doprovázený i rozvodem s manželem. Paní Marie se podle svých slov „*cítila zodpovědná za to, co manžel dělá a s čím třeba nesouhlasila*“ a nechtěla s ním být dále spojovaná. Rozvod pro ni představoval možnost uspořádat si život.

Já už jsem chtěla být, abych byla úplně oddělená, aby mě s ním, s tím manželem, nikdo nespojoval. Někteří lidi to dělají, že se ani nerozvádějí a odstěhují se někam, ale to mi přišlo takový neuspořádaný. Takže já jsem chtěla být rozvedená, jakmile ten rozvod jsem dostala na papíru, tak hned jsem byla ráda, hned jsem si šla tu občanku vyměnit. To přestaly být ty knížky, takže jsem byla šťastná, že jsem opět v pořádku, že to mám uklizené kolem sebe, jako já jsem rozvedená a teď si teprve můžu dělat, co chci.

Paní Marie se poté odstěhovala k dceři na vesnici. Její nová role i bydliště se ale staly předmětem svárů s dcerou a vracějícího se pocitu nejistoty a nízkého sebevědomí. V novém městě si pokoušela marně hledat práci. Trauma z nedokončené školy se do jejího vyprávění znovu vrátilo: „*Mně to [obcházet volná místa] přišlo strašně nějaký takový trapný a ještě se mi zase namotalo a vždyť sis neudělala ani ty státnice tenkrát*“. Rok strávený společným bydlením s dcerou a vnoučaty byl provázený konflikty. Paní Marie nedokázala do nové role babičky zapadnout, nabytá opora zaměstnání jako „pevného místa ve světě“ a zdroje sebevědomí zmizely.

Teď to zpětně si tak nad tím přemýšlím, i jsem o tom mluvila s dcerkou, jak to bylo složité, člověk který má svoje místo, a má nějaký to postavení, na které se vypracoval, je najednou jenom ta babička, která navíc ještě se neumí v tom nějak pohybovat.

Ocitla se svými slovy „*ve vzduchoprázdnu*“ a celá „*nanicovatá*“. Nemohla si najít vhodnou práci, měla pocit, že roli babičky, kterou se stala na plný úvazek, „*neumí dělat pořádně*“. Zlom přišel v momentě, kdy se jí podařilo najít byt v Praze. Těšení se, že bude bydlet sama v hlavním městě se spoustou nových příležitostí ji navrátilo optimismus.

A to už jsem se potom zase cítila ve své kůži a už to bylo i tam u dcery mnohem lepší ty měsíce, kdy už jsem věděla, že se mi to [byť v novém domě] tady staví a že i když se to protáhlo, ale že já už mám papír na ten byt. Už jsem si nepřipadala takový nic a taková úplně vykořeněná....Takže myslím, že toto taky už nějak jsem zvládla, ale hlavní je to, že já mám svoje místo na světě, že jakmile jsem tady měla ten svůj byt už a přišla jsem sem.

Paní Marie své vyprávění končila popisem svého současného života v Praze. Její příběh se v tomto momentu uzavřel i symbolicky, jak paní Marie sama shrnula: „*Tak se to postupně nějak srovnalo a já jsem byla hrozně ráda, že už jsem to zase já a že si budu hledat práci*“. Vyprávění paní Marie se v tomto okamžiku uzavíralo balancováním nad jejím životem: „*nebojím říct, že mám štěstí a už si neříkám, že to člověk zakřikne, protože je to hloupá pověra. Já si řeknu, že mám štěstí, ale s tím pocitem, že to neberu za samozřejmý*“. Její příběh plný pádů a vzestupů tak končil smířením. Bydlení v Praze popisovala jako novou kapitolu svého života, která jí po obtížném odchodu do důchodu znovu vrátila optimismus.

I přes individuální povahu každého vyprávění a odlišnost jednotlivých prožitých událostí, je biografické vyprávění vždy strukturováno podél podobných principů. To se netýká pouze společenských představ o tom, jak vypadá životopisné vyprávění, jejichž role byla diskutována v úvodu tohoto textu, ale rovněž technik, které jsou vlastní jakékoliv formě osobní zповědi. Jak poznamenávají Atkinson a Silverman (1998), (auto)biografie je jedním z technik, jak zrekonstruovat představu niterného Já. Jak skrze různé příběhy, události, rozhodnutí vybudovat celistvý obraz o sobě. „Vzpomínání promítá minulou zkušenost do právě probíhajícího výkonu a integruje všechna Já, zračící se ve vzpomínkách, do jediného, podstatného a nadčasového Já“ (ibid: 11). Smyslem takového vyprávění je tak rovněž zrekonstruovat interpretaci toho, kým jsem a jak jsem se jím stal/a. Atkinson a Silverman (1998: 11) v této souvislosti zdůrazňují především techniku zapojování odkazů na trvalé účinky „dávných událostí a vlivů v našem životě“, které pomáhají stvrdit „bytovou kontinuitu Já trvajícího v čase“. V případě vyprávění paní Marie se touto událostí stala její neschopnost dokončit vysokou školu, kterou popisovala jako produkt svého nízkého sebevědomí. Tato událost se ve vyprávění stala mechanismem jednotícím dílčí události. Vystudování, ale nedokončení školy, se stalo symbolem liminaritu, která ve vyprávění paní Marie provázela popis jednotlivých negativních zlomů. Paní Marie měla vzdělání, ale nikoliv titul, což byla skutečnost, kterou vnímala jako skryté stigma. V práci byla se svým vzděláním, ale chybějící formální kvalifikací, „nezařaditelná“. Popisovala svou pozici jako neustále oscilující někde „mezi“, obtížně si vydobývajících své místo v zaměstnání. Schopnost naučit se práci s počítači nakonec symbolické misky vah vychýlilo jasným směrem. Paní Marie si získala respekt kolegů i nadřízeného a zásadní zdroj nového sebevědomí. Radikální odchod od manžela a z města, kde prožila většinu svého života, popisovala jako podobnou snahu jednoznačně přejít z jedné pozice do druhé. Lze jej vnímat jako odmítnutí další

pozice „mezi“ – v manželství, které sice formálně fungovalo a nikdo z nich neměl jiného partnera/ku (bývalý manžel pak paní Marii finančně vypomáhal a ona o něj několik týdnů před jeho smrtí dokonce pečovala), ale samo o sobě „už nemělo smysl“. Paní Marie toužila po jasném přechodu – svými slovy „uklidit si kolem sebe“. Odchod na venkov k dceři ale znamenal další návrat do liminální pozice. Staré zdroje nabytého sebevědomí se rozpadly a nové bylo obtížné vybudovat. Paní Marie se stala babičkou na plný úvazek, ale měla pocit, že v této roli selhává. Metafora vzduchoprázdna, kterou použila, odkazovala k vracejícímu se pocitu „nezapadnutí“ a obtížnému hledání si jasného místa, které se v jejím vyprávění stalo symbolem sebevědomí a spokojenosti. Odchod do Prahy tak symbolizoval jeho nalezení, které ji umožňovalo znovuustavit pozitivní obraz o sobě.

Metafora „mít svoje místo na světě“, kterou paní Marie několikrát použila, lze označit za důležitý motiv sloužící k zrekonstruování klíčových událostí biografie, jejich příčin a významů. Struktura narrativa se k této představě potřeby najít si jasnou pozici a oddělit od sebe jednotlivé tranzice neustále vracela. Jednotlivé volby a mezníky byly interpretovány ve vztahu k těmto motivům a umožňovaly tak ve vyprávění budovat pevnou představu o sobě jako aktérce.

#### 4. Závěr

Když Atkinson (1998:1) říká: „Příběhy jsou nám tak vlastní, že si ani neuvědomujeme jejich důležitost“ nemá na mysli pouze fakt, že svou zkušenost často sdílíme s ostatními prostřednictvím vyprávění. Tato vyprávění nejsou jen formou komunikace. Lidé myslí v příbězích, příběhy je pojí k ostatním a tím, že svou zkušenost vyprávějí, ji zároveň interpretují a dávají jí smysl. Při tom všem zůstávají příběhy součástí naší každodennosti – samozřejmě součástí toho, jak se vztahujeme k banálním událostem, k ostatním i ke svému životu. Nechat někoho vyprávět svůj životní příběh přesahuje hranice pouhého zjišťování faktů. Biografie je velkým narativem, prostřednictvím něhož do sebe události, věci i pocity zapadají.

Biografie jako vyprávěný příběh vlastního života je svou podstatou odlišný od konceptu životní dráhy jako kombinace různých životních událostí a tranzic. Biografické vyprávění nutně k subjektivnímu popisu těchto mezníků a drah odkazuje. Jako takové tak umožňuje studovat sociální struktury, které tyto životní dráhy formují. Zároveň ale překračuje pouhou rekapitulaci těchto událostí a to nejen s ohledem na selektivní povahu každého takového vyprávění. Proces konstruování biografických (či jakýchkoliv jiných druhů) narativ je potřeba pojímat především jako proces, prostřednictvím něhož lidé dávají smysl své zkušenosti tím, že ji uspořádávají do koherentního a srozumitelného celku. Jak poznamenává Fischer-Rosenthal (1997: odst. 37) „životní příběh je nejlepším, a možná jediným, dostupným prostředkem, který umožňuje transformovat života, jak je žit, do života, jak je zakoušen a chápán“. Prostřednictvím těchto příběhů dochází k lepšímu porozumění sama sobě nejen v případě osoby vypravěče/ky, neboť „tím, jak vypravěči vysvětlují ostatním, čím vším v životě prošli, kým jsou a jaký je



jejich svět, připravují půdu pro to, aby spolu s posluchači vytvářeli nějaký sdílený svět“ (ibid, odst. 37). Skrze tyto příběhy je tak možné porozumět vlastní zkušenosti a předstávě o sobě, momentům, jež ji formovaly, sociálním strukturám usměřujících životní dráhy, stejně tak jako našim vzájemným podobnostem a odlišnostem. Celé vyprávění lze, podobně jako v případě analýzy narativa paní Marie, vnímat jako výraz biografického aktérství, kde je interpretace životních událostí součástí budování příběhu, jež je zároveň aktivním procesem rekonstrukce toho, kdo jsem a jak jsem se jí/m stal/a.

#### Použitá literatura:

- ABBOTT, Andrew (1997): On the concept of turning point. *Comparative Social Research* 16: 85-105.
- ALAN, Josef (1999): Rodinné vztahy a členství v KSČ, in: Konopásek Zdeněk, ed.: *Otevřená Minulost*, s. 155-170. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- ANDREW, Molly (1999): Politika zapominání. Rekonstrukce minulosti v přechodu k postkomunismu, in: Konopásek Zdeněk, ed.: *Otevřená minulost*, s. 87-106. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- ATKINSON, Paul. David SILVERMAN (1998): Kunderova Nesmrtelnost: Interview society a vynalézání Já. *Biograf* 13: 1-25.
- ATKINSON, Robert (1998): *The Life Story Interview*. Thousand Oaks: SAGE Publications;
- BERTAUX, Daniel (2003): The Usefulness of Life Stories for a Realist and Meaningful Sociology, in: Humphrey, Robin, Robert Mille and Elena Zdravomyslova (eds.). *Biographical Research in Eastern Europe*. Gower House: Ashgate Publishing Limited.
- CHASE, Susan, E (2005): Narrative inquiry: Multiple lenses, approaches, voices, in: Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, ed.: *The Sage Handbook of Qualitative Research*. London: SAGE Publications.
- CHUDACOFF, Howard P. (1989): *How old are you? Age consciousness in American Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- ELDER, Glen H. (1994): Time, Human Agency, and Social Change: Perspective on the Life Course. *Social Psychology Quarterly* 57(1): 4-15.
- ELDER, Glen H. (1996): Human lives in changing societies: live course and the developmental insight, in: Robert B. Cairnst, Glen H. Elder and Jane Costello, eds.: *Developmental insight*, s. 31-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- ERICKSON, Erik H. (1982): *The Life Cycle Completed*. Rikan Enterprises Ltd.
- FISCHER-ROSENTHAL, Wolfram (1997): Potíže s identitou. Biografie jako řešení některých (post)moderních dilemat. *Biograf* 12, 61 odst.
- GIDDENS, Anthony (1984): *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, UK: Polity Press.
- GOLOFAST, Valery (2003): Three dimensions of biographical narratives, in: Humphrey, Robin, Robert Mille, Elena Zdravomyslova, ed.: *Biographical Research in Eastern Europe*. Gower House: Ashgate Publishing Limited.
- GUBRIUM., Jaber F, James A. HOLSTEIN (2003): From the Individual Interview to the Interview Society, in Jaber F. Gubrium, James A. Holstein eds.: *Postmodern Interviewing*, s. 21-51. Thousand Oaks: Sage Publications.
- HEINZ, Walter R. (1996): Status passages as micro-macro linkages in life course research, in Ansgar Weymann, Walter R. Heinz, eds.: *Society and Biography: Interrelationships between Social Structure and Life Course*, s. 51-65. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- HEINZ, Walter R. (2009): Transitions: Biography and agency, in Walter R. Heinz, Ansgar Weymann, Johanness Huinink, eds.: *The Life Course Reader. Individuals and Societies Across Time*, s. 495-504. Frankfurt: Campus Verlag.

- KICZKOÁ, Zuzana ed. (2006): *Pamät žien. O skúsenosti sebauvárania v biografických rozhovoroch*. Bratislava: Iris.
- KOHLI, Martin (2007): The Institutionalization of the Life Course: Looking Back to Look Ahead. *Research in Human Development*. 4(3-4): 253-271.
- KONOPÁSEK, Zdeněk (1999): Od Černé knihy k černé skříňce: Komunismus relativizujícíma očima. *Biograf* 18-19, 54 odst.
- LANGELLIER, Kristin M. (2003): Personal narrative, performance, performativity: Two or three things I know for sure, in: Yvonna S. Lincoln, Norman Denzin, eds.: *Turning points in qualitative research*, s. 441-469. Walnut Creek: Altamira Press.
- LASLETT, Peter (1991): *The fresh map of life: The emergence of the third age*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- MARSHALL, Victor W. (1980): *Last Chapters. A Sociology of Aging and Dying*. Monterey: Brooks/Code.
- MARSHALL, Victor W. (2005): Agency, events and structure at the end of the life course., in: René Lévi, Paolo Ghisletta, Jean-Marie le Goff, Darion Spini, Eric Widmer, eds.: *Advances in Life Course Research*, s. 57-93. Oxford? Elsevier.
- MCADAMS, Dan P. (2005): Studying lives in time: A narrative approach. *Advances in Life Course Research* 10: 237-258.
- MCNAY, Lois (2000): *Gender and agency: reconfiguring the subject in feminist and social theory*. Cambridge: Polity Press.
- UMBERSON, Debra (2003): *Death of parents. Transition to a new adulthood identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIDOVIČOVÁ, Lucie (2008): *Stárnutí, věk a diskriminace – nové souvislosti*. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav.
- VIDOVIČOVÁ, Lucie, Eva GREGOROVÁ (2007): Věkové normy v sociologické perspektivě. *Sociální studia* 1-2/2007: 201-217.



rozhovor

*Zbyněk Tarant*  
*Meir Bar-Asher*



PATH  
OF LIFE  
RABBI JUDAH LDEU  
BEN BEZAELE

## **Zbyněk Tarant**

### ***Interview with Professor Meir Bar-Asher***

***I would first like to ask about your childhood and your background. You were born in Morocco. Do you have any early memories from there?***

Yes, I was born in Morocco, but my family emigrated to Israel when I was just six months old. I was the eighth of nine siblings and the last to be born in Morocco. My younger sister, who sadly passed away four years ago, was born in Israel. Although I had no first-hand experience of living in Morocco, I did have a distinctively Israeli-Moroccan childhood. By that I mean both the Moroccan heritage that came with us in our daily family life, and the Moroccan dialect I grew up with. When my family came to Israel, we lived in the Jerusalem neighbourhood of Musrara – just a ten-minute walk from the Old City's Damascus Gate – which at the time housed immigrant Jewish families, most of them (about 70 per cent) from North Africa, and mainly from Morocco; about 20 per cent had come from Iraq and smaller groups from Eastern Europe, especially Romania and Poland. So I found myself chatting with the other children in the Moroccan dialect because, like me, they were all from immigrant families whose Hebrew was “under construction” and rather basic. Our Hebrew was very much influenced – in terms of syntax and vocabulary – by the Arabic we spoke. To this day my mother still speaks a hybrid language consisting of our native Moroccan dialect and the Hebrew we gradually acquired in Israel.

***What made a child of Moroccan Jews study Arabic and Shiite Islam?***

In addition to the Moroccan aspect of my childhood, there was something else that had a determining effect on my life. This was the fact that the Jerusalem neighbourhood I lived in, Musrara, was located on the border between Israel and the kingdom of Jordan. After Israel's 1948 War of Independence, Musrara had found itself divided in two: the western part of the neighbourhood was Israeli, while the eastern part was under Jordanian rule. I was twelve years old when all of a sudden, at the end of the '67 war between Israel and the surrounding Arab countries, the borders opened. It was like the Berlin Wall coming down. All at once, we saw the other half of our own neighbourhood. As a curious youngster I was enormously interested in getting to know the other culture. Wanting to know the other has always been a part of my nature, but I think it is also the result of my upbringing. My father used to tell me that in Morocco he was always keen to learn about his Muslim neighbours and had close contact with them, discussing religion and many other issues. This encouraged my own curiosity and I was very keen to master the Arabic language. My native Arabic dialect was a good basis to start from, giving me the foundations of vocabulary and structure. The advantage I had was rather like that of a Yiddish-speaker who wants to learn German, or someone fluent in Slovak or Czech who wants to learn Russian. Since Arabic was not on the high school curriculum – it would only be added a few years later – I had to study on my own after school. I used to devote endless hours to this and gradually became thoroughly immersed in the Arabic language. I love it immensely.

***You were talking about schools and learning. Did you have teachers who influenced your development and whom you would like to mention?***

Before I talk about teachers, I would like to mention those who first helped me to make progress in Arabic, mainly the Palestinian dialect of Jerusalem. As a teenager I would regularly walk across to the eastern, Arabic-speaking part of the city, wanting to make new acquaintances. I had some very good friends among the Palestinian Arabs of East Jerusalem. I don't remember all their names, but there are two who come to mind: Sham'un Abu Anton, an Arab Christian, and Nader Sa'id Muna. The latter was about my age, maybe a year older. We spent a lot of time together and this significantly contributed to my command of colloquial Arabic. (In the winter of 1973, a few months after I last saw him, I found out quite by chance that Nader had been killed in an explosion in a Ramallah cemetery, in the West Bank. The details remained unknown to me until, on meeting a mutual acquaintance, I discovered that Nader had been recruited into the PLO a short time after starting university in Jordan, having failed to gain admission to Israel's Technion. After undergoing some arms training he had been sent to the West Bank and had been killed in an accident during the preparation of explosives. The circumstances of his death did not blur the memories I still

have of a wonderful friendship during our high school years, each of us in a different part of the city and in the school system of two different countries).

A few years later, when I started my studies at the Hebrew University of Jerusalem, I met some of Israel's leading Arabists. The Department of Arabic at the Hebrew University was – and still is – considered one of the best in the world. Its faculty had some extraordinary scholars, most of them immigrants from various European countries. Some had arrived long before the State's founding in 1948. These luminaries included such figures as Professor Joshua Blau, now 92 years old and still very active in his research – one of the seminal, outstanding scholars, with an international reputation in the field of Arabic years at the department of Arabic. Professor Blau is of Hungarian origin; he studied in Budapest and later on in Vienna. Others Professors whom I have had the honour to study with are Yohanan Friedmann, originally from Slovakia, who was my teacher for classical Arabic and Pessah Shinar to whom I owe a great deal. Professor Shinar who was born in Latvia is an expert in the Islam of North Africa. Professor Shinar (now 98 years old) is a true polyglot, with a perfect mastery of many languages, both classical – such as Greek, Latin, Arabic and Persian – and modern. His Arabic is impeccable and he inspired me greatly. In addition there are two outstanding teachers to whom I am indebted. One is Professor Haggai Ben-Shammai who is currently President of the Society for Judeo-Arabic Studies. He is a world expert on what is called Judeo-Arabic culture, which I will explain in a moment. His specific expertise is medieval Jewish thought and biblical exegesis; he has also contributed extensively to the study of Muslim theology and Quranic exegesis. I spoke on the subject of Judeo-Arabic culture during my lecture at the University of West Bohemia earlier this month. Judeo-Arabic is a language that has been used by Jews for more than a millennium, ever since the 9<sup>th</sup> century, and several great works by eminent Jewish scholars were composed in Judeo-Arabic, such as *The Book on Beliefs and Opinions* by Saadia Gaon, the 10<sup>th</sup>-century theologian, Bible translator and exegete; *The Book of Kuzari* by Yehuda Halevi, and *The Guide for the Perplexed* by Maimonides. Professor Ben-Shammai is one of the leading scholars on the Cairo Geniza, the famous collection of old Jewish manuscripts found in the Ben Ezra synagogue in Cairo. I regard him as one of my most inspiring teachers. Later, when I was his vice-director at the Ben Zvi Institute for the Study of Jewish History in the East, we became very close friends. The other great scholar who inspired me immensely is Professor Etan Kohlberg, one of the leading authorities in the field of Shiite studies. I was initially working on Muslim philosophy and my MA thesis was concerned with the ethics of Abu Bakr al-Razi (late 9<sup>th</sup>-early 10<sup>th</sup> century), the renowned physician and philosopher. After completing the thesis under the supervision of Professor Shlomo Pines, I eventually decided to switch to the study of Shiism. My desire to work with Professor Kohlberg, who deeply impressed me during a course I took with him while still a BA student, played a major role in my decision. Under his supervision, I wrote my PhD dissertation on Shiite Quranic exegesis. A revised version of my dissertation (*Scripture and*



*Exegesis in Early Imami Shiism*) was published in 1999 by Brill, Leiden, and Magnes Publishing House, Jerusalem. These are the professors to whom I am especially grateful, for their wisdom and erudition, but also for their warmth and kindness.

***Is it hard to deal with Muslim topics, to teach them and talk about them on the campus of the Hebrew University of Jerusalem?***

These are subjects I often speak on – at colloquiums, in courses organised for high-school teachers, and in many other frameworks. I do my best to be as accurate as possible, that is, to present the texts I deal with exactly as they are, with no attempt to embellish or denigrate them. However these texts do sometimes affect their readers. For example, when you see what the Quran says about the Jews, you cannot remain indifferent. Frequently, Quranic statements regarding the Jews are used as a source of inspiration for radical Muslim documents such as the Covenant of Hamas. These sources are very much alive in the hearts of believers. I try my best to keep a balanced attitude in presenting these materials. When my students comment: “What Islam says about the other is really terrible”, I remind them that it should be seen in perspective and compared with our own culture. If we look at our own scriptures, we see that they also contain all kinds of statements concerning the other. Some of them are moderate and peaceful, but some awful things can be quoted from the Bible or the Talmud. We should not read them out of context. If we use them to influence our lives in a negative way, it is terrible. But we can also use the material to improve our human attitude towards the other, and then it can be something positive.

***What I really liked about your lectures is that they were so open-minded. It was very nice to hear lectures by an Israeli professor that were truly fair to the Muslims, even though there are so many appalling things going on.***

Thank you. It is indeed very rewarding for me when I finish a lecture and someone whom I appreciate, like you, offers such a comment. Before coming here, I delivered a parallel series of lectures in Stockholm. There were many students from Eastern Europe – Moldavia, Russia, Belarus, Ukraine, Azerbaijan, and also from Germany. Two of these students were Shiite Muslims from Azerbaijan and one of them said something astonishing. He told me: “I feel very uncomfortable with surah 9 in the Quran. I would recommend that Muslims remove it from the scriptures.” I told him: “Nothing should be removed from the Quran. One should deal with the material as it is. Don’t feel embarrassed. I can show you things in the Bible that we should likewise feel uncomfortable with, as when the Israelites are commanded to exterminate the people of Canaan.” These are things I can’t identify with, but still they are there. I take them in their context, but I don’t want them to influence my attitude towards the other. So, I don’t think anyone has to eliminate surah 9.

***What do you think a Jewish scholar can tell Muslims about their own traditions? You have already mentioned some responses you received from Muslims. Have you experienced***

***other instances of interesting feedback from Shiite Muslims who attended your lectures or read your works?***

Some chapters of my book on Shiite exegesis have been translated into Persian and published in Iran. I have had feedback from a number of Iranian scholars and students who wrote to me from Qom, Mashhad and Tehran, always via Yahoo! and other anonymous e-mail addresses, and they asked me questions and expressed their appreciation of my work. It is not only me – an entire book by Professor Etan Kohlberg on Ibn Tawus, an eminent 13<sup>th</sup>-century Shiite scholar, has been translated into Persian. From time to time, I also receive very warm and encouraging responses from people directly. I can share one example with you. A few months ago, I delivered a lecture on the Quran at the National Library in Jerusalem, one of a series of lectures held there. Among those invited was an Imam from Jerusalem's al-Aqsa mosque, which as you know is one of the holiest shrines in Islam. I was surprised to learn he was coming, and said I would not believe it until I saw him. But he did indeed appear and performed an excellent recitation of the Quran, exactly as he does in the mosque, before an audience of some two hundred people. Then I delivered my paper on the Quran. When I had finished, he came and embraced me, and said: "You have done a very respectful service not only to scholarship, but also to Islam." When I asked him what he meant, he replied: "You did not hide anything, everything was said, but you did it in a very respectful way towards us Muslims."

***That's a really encouraging experience. I expect you have Muslim students as well – what is their response to your work?***

I have many Muslim students in my courses, especially for the introduction to Islamic civilization. At the very beginning, when they first come to the university and hear a Jew speaking about Islam, the Quran and the Hadith, they are very suspicious. "This Jewish guy, what is he going to tell us about our religion? How is he going to distort it?" Then the course proceeds and after three or four sessions the students have complete confidence in us. Why? First of all, they discover that my colleagues and I are reliable scholars, and that everything we say is based on the texts, well presented and well analysed, with a lot of respect for the material. Even when we deal with delicate or problematic issues, we do our best to present things properly. The attitude of the students gradually changes due to this personal contact. When you have a semester course of twenty-eight meetings, you can build your argumentation gradually. If you are honest in your attitude, people will feel that you are doing your job correctly and in good faith.

***You have already mentioned one of your most important works, on the Shiite exegesis of the Quran. Can you tell us something about it? To what extent is the Shiite reading of scriptures different from the Sunni reading?***

I had always been curious to know more about Shiite Islam and its attitude to Sunni Islam. Since the Quran plays a major role in the life of both groups and has been at the

centre of the polemics between them, I decided to study the question thoroughly and chose it as the topic of my PhD dissertation. There were significant shifts in the attitude of Shiite Islam to the Quran throughout the history of Shiism. At the very beginning and up to the 10<sup>th</sup> century, the attitude was very critical. Shiites accused their Sunni rivals of falsifying the Quran, in much the same way as Islam claimed Jews and Christians were guilty of the distortion (*tahrif*) of their holy scriptures. Here we can see a continuous trend running through Islamic history: at first Islam conducted polemics against other religions, but later part of these debates turned into an inter-Islam conflict. Shiites claimed that the text of the Quran was not identical to the text originally revealed to Muhammad, and that the Sunnis had been motivated by their anti-Ali attitude to remove verses which, it was claimed, mentioned Ali and his merits, and made him and his descendants the sole legitimate heirs to Muhammad. In their own exegesis, the Shiites enumerated several places in which the “original” Quran was said to differ from the present version. However, in the later stages of its history Shiism moderated its views on this and on other topics following certain socio-political changes in Shiite history. We cannot go into detail here, but to put it simply, Shiism began to assume a key position in the political arena. This happened notably in the 10<sup>th</sup> century, which came to be known among scholars as the “Shiite century.” Shiism had become prominent in various parts of the Muslim world and was about to achieve complete dominance, but then the situation changed again and power reverted to the Sunnis. In the meantime, however, there had been a substantial moderation in the attitude of the Shia towards the Sunna, and Shiites did not voice their opinions openly. Shiism developed the doctrine of *taqiyya*, a term that can be roughly rendered as “precautionary dissimulation”, whereby the Shiite believer is advised – at times it is even considered a religious commandment – to conceal his true beliefs and to share them only with members of his group. There are just a few legal questions on which one finds a divergence between Shiite and Sunni views, but we do not have time to go into the details.

***There are many instances when the Quran speaks to or about the Jews. How should a Jew read and understand these sections? In some of them the language is very harsh...***

It's true, some of them do speak very harshly, as in the verses we have already mentioned – dealing with the *jizya* (poll tax) and the way it should be collected from the Jews – or the verse that states: “wretchedness has been decreed on them [i.e. the Jews]”, and many others... these are very difficult verses to come to terms with. When I speak to Jewish audiences who often feel offended by such Quranic statements, I explain that polemics, in the Middle Ages and to a certain extent also in later periods, was a tool for expressing your attitude towards the other. Life did not always follow the text. In spite of the fact that there were very severe attitudes expressed in the scriptures, we know that at certain periods and in certain places, there were good,

even excellent relationships between Jews and Muslims. Does that mean the Muslims were not aware of these texts? No, they were certainly aware of them, but they opted to overlook some of them. I often tell my students: you will see that when the Muslim authorities are asked how to deal with the Jews and Christians, even though they know everything that is written in the Quran, their answer depends on the political circumstances of the day. Of course, if we want to improve matters, it's not the texts that we should change – we cannot change them. But if we bring about changes in the political arena, our human attitude towards the other may change, and his towards us. Then we will be able either to overlook the problematic passages or to interpret them in more favourable ways. Just to give to you an example: when President Anwar Sadat was preparing to sign the peace treaty with Israel, he of course wanted to receive a *fatwa* (a religious opinion or decree) on this from a religious authority at al-Azhar University, the religious heart of Sunni Islam. Many religious experts opposed the peace process and cited verses from the Quran supporting their views. However, the mufti of al-Azhar found other relevant verses as well as post-Quranic sources to support Sadat's desire to achieve peace with Israel. So I think that sometimes one can take advantage of the fact that there are divergences. The Quran – like the scriptures of other religions – does not always speak with one voice. It gives religious authorities an opportunity to find a way between these contradictory statements and to emphasize the one that is relevant to the situation.

***Is there any difference between the Shiites and the Sunnis in their reading of these polemic verses about the Jews?***

I would say that, generally speaking, the attitude of the two groups is more or less similar, being based on the same texts. Both share the Quran and the Hadith, and despite their criticism of the Quran, the Shiites nevertheless accept its integrity. So opinions are much the same, except on some issues where there are divergences. During my seminar in Plzen, we discussed the question of the Shiite attitude towards the other: Jew, Christian or Zoroastrian. It is less lenient and more radical than that of Sunni Islam. This is based on the interpretation of a key verse in the Quran, surah 9 (which, as we have noted, has some very harsh statements on Jews and Christians), verse 28: "Verily, the polytheists are impure". The question is whether Jews and Christians are also polytheist, *mushrikūn*. The prevalent attitude among the Shiites, in contrast to the Sunnis, is that Jews and Christians are included in the definition of *mushrikūn* and are therefore, according to this verse, unclean. This has serious practical implications, more severe than in Sunni Islam. It is forbidden to marry Jewish and Christian women, and you cannot eat anything that has been cooked by them or the meat of an animal slaughtered by them, even if they pronounced the name of God while slaughtering it. But to be absolutely fair, even in Shiism there are exceptions. Some leading authorities are critical of these Shiite attitudes and say they should be

rejected. In my lectures, I gave the example of the recently deceased Husayn Fadlallah, a great leader of the Shia community and a source of inspiration for Hizbullah, especially in Lebanon, who was critical of this radical interpretation. Also, as I mentioned in my paper, it is the Shiites, and not the Sunnis, who have an altogether unexpected and rather exceptional attitude towards the Children of Israel: they see the biblical Israelites as their prototypes, and wherever the Quran mentions the Children of Israel this is taken as a reference to the Shiites.

***I think some compassion may spring from the fact that the Shiites probably know what it means to be a religious minority.***

Absolutely. The Shiites, like the Jews, have been a persecuted minority for most of their history. But in the history of the Jews there were also episodes when they managed to break free from oppression and enjoy some freedom, as with the exodus from Egypt, or the period of the return from Babylonian exile – such examples have indeed been used by the Shiites as a source of inspiration.

***For my last question I would like to ask about your plans for the future. Do you have some ideas for further research?***

I have just finished a book with my friend and colleague Professor Aryeh Kofsky from the University of Haifa in Israel. It is a critical edition of a theological treatise by the 11<sup>th</sup>-century Nusayri theologian Abu I-Qasim al-Tabarani. The book is due out soon, from Peeters publishing house in Belgium. After this, I would very much like to write a book on the Shiite exegesis of the Quran, following on my previous book on the same subject. This time my plan is to cover Shiite groups other than the Twelvers, the focus of my previous study. Apart from that, I of course have many commitments to my university. When I return to Israel after my sabbatical in Europe and Morocco, I will again have to take on the position of department head and there will be other responsibilities awaiting me.

***Professor Bar-Asher, thank you very much for this interview.***

**recenze**

**Pierre Hadot /**  
*Petr Pavlas*

**Bedřich Loewenstein /**  
*Dagmar Zajíčková*



**Petr Pavlas**

## ***Příroda se nerada svléká***

*HADOT, Pierre: Závoj Isidin. Esej o dějinách ideje přírody, Praha 2010.*

Ze současných humanitních vědců (včetně postanalytických filozofů) si pravděpodobně jen málokdo dovolí popřít, že kořeny moderního evropského myšlení leží ve starověkém Řecku. O významu „ne-svaté trojice“ Sokratés - Platón - Aristoteles nepochybují ani ti nejzarytější scientisté. Pro svou materialistickou či pseudo-materialistickou orientaci jsou oceňováni také hylozoisté a atomisté; u pythagorejců a eleatů jsou zase zdůrazňovány jejich nesporné matematické zásluhy. Avšak skutečnost, že k našemu stále živému anticému dědictví patří také pohanská mytologie (ať už egyptská, řecká či římská), si plně uvědomuje jen část humanitních vědců. Mezi ně patří také někteří osvěcenější teologové.

Francouzský filozof Pierre Hadot (1922-2010) patří svým původním vzděláním k posledně jmenovaným. Namísto kněžské kariéry se však – můžeme si snad nyní již dovolit říci, že bohudíky - rozhodl zasvětit svůj život badatelské činnosti v oblasti dějin filozofie a vědy. Před dvěma lety tak mohl světlo světa spatřit český překlad jeho díla *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature (Závoj Isidin. Esej o dějinách ideje přírody)*, který vyšel v nakladatelství Vyšehrad v rámci edice Dějiny idejí. Hadot, který si v této knize zvolil tzv. metaforologický přístup, se díky tomu zařadil po bok takových historiků idejí, jako jsou Frances Yatesová, Alexandre Koyré, Paul Oskar Kristeller nebo Ondřej Slačálek (*sic*).

Leitmotivem celého Hadotova díla jsou metafory „tajemství přírody“ a „snímání závoje přírody“ (s. 14), přičemž na počátku dějin těchto podobenství je jistý omyl, mohu-li užít termín cimmermanovské epistemologie. Tímto omylem je dezinterpretace



Herakleitova aforismu *fysis kryptesthai filei*, který vešel do dějin myšlení ve smyslu „příroda se ráda skrývá“, přestože původní význam zamýšlený samotným „temným“ efeským filozofem byl nejspíše, jak Hadot dovozuje, „co se rodí, tíhne k zániku“. Hadot působivě líčí, jak se utvářela idea přírody (*fysis*) a jak došlo k její personifikaci, maternizaci a zbožštění u Plinia, Mesoméda, Marka Aurelia či v orfismu (s. 38-40). Po této transformaci začíná Matka Příroda konkurovat jiné metafoře, totiž Bohu Otcí. U Cicerona, Filóna, Seneky (s. 58-59) a v moderní době u Nietzscheho (s. 264-267) se stává příroda dokonce synonymem pro pravdu.

Hadot pokračuje erudovaným přiblížením recepce metafory „tajemství přírody“ ve středověku. Všimá si osudu pohanských mýtů v křesťanském světě a připomíná, že například platónská škola v Chartres (12. století) zásadně hájila při řeči o přírodě mytický jazyk, rozumějme jazyk pohanských mýtů. „Tyto mýty často nazývali *integumenta* (oděvy) či *involucra* (pláště, závoje),“ všimá si Hadot (s. 85). Kniha přírody je v křesťanském středověku vykládána alegoricky a jazyk, kterým je psána, je mytický. Avšak je to právě křesťanství, jemuž Schiller spolu s dalšími romantiky klade za vinu, že „připustilo rozvoj moderní vědy“ (s. 91). Byla to metafora světa jako „hodinového stroje“, jež se poprvé objevila ve 14. století u Mikuláše Oresme, která způsobila mechanizaci a desakralizaci světa. Tak převládl přístup k přírodě, který Hadot označuje jako „prométheovský“, tj. ovládající, manipulativní, panský. Druhý z přístupů – „orfický“, estetický, rozjímavý - sice nezanikl, ale na nějakou dobu ustoupil do pozadí.

Prométheovský přístup byl, ať už právem či neprávem, ospravedlněn známým biblickým veršem Gn 1, 28: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a pannojte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živím, co se na zemi hýbe.“ Mnozí tuto výzvu pochopili gnoseologicky a až příliš radikálně. Vymámit z přírody její tajemství na mučidlech však nechtěl pouze Francis Bacon - Hadot tuto myšlenku, která se při představě přírody jako něžné, cudně zahalené ženy jeví až perverzně sadistická, nalézá již v hippokratovském korpusu. Nenechme se však mýlit: Hadot nikde netvrdí, že by prométheovský přístup byl nějak odsouzeníhodný či méně etický než přístup orfický. Oba přístupy jsou rubem a lícem téže mince. Hadot rozhodně nepatří k postmoderním kritikům západní vědecko-technické civilizace. Naopak ukazuje, že onu tolikrát „omílanou“ mechanizaci přírody, jež má být zvláštností novověku, lze najít již ve starověké řecké filozofii a vědě (Thalés, Eudoxos, Archimédés, atomisté). Hadot však opravuje i další hluboce zakořeněný omyl a dokazuje, že novověk a osvícenství nečinili přítrž jinému prométheovskému prostředku, totiž magii. Připomíná čtenáři dílo *Magia naturalis* z roku 1765, ve kterém Prokop Diviš – tedy přírodovědec a vynálezce par excellence – spolu s dalšími vědci vykládá jevy jako elektřina či magnetismus z pohledu přirozené magie (s. 118).

Poté, kdy Hadot vyloží dějiny prométheovského i orfického přístupu k přírodě, vrcholí jeho pojednání kapitolou *Isidin závoj* (s. 221-229), kde je konečně vyjeven v úvodu zmiňovaný mytologický základ metafor „tajemství přírody“ a „snímání závoje

přírody". Příroda byla totiž v antice a poté znovu od renesance zosobňována egyptskou bohyní Isis, ta byla zase ztotožněna s řeckou Artemis a římskou Dianou Efeskou. Hadot tak vytváří jednoduchou identitu Isis = Artemis = Diana = Příroda, již se snaží historicky doložit. Pro Hadota je při jeho srovnávání základním atributem bohyně závoj, který ji halí. Z jeho zkoumání vyplývá, že zastánci orfického přístupu v dějinách tohoto symbolu (Goethe, Segner, Schiller) respektují zapovězenost snahy pohlédnout pod tento závoj a pouze při myšlence na odhalení bohyně pociťují *mysterium tremendum* čili posvátnou bázeň. Naproti tomu muži vědy (van Leeuwenhoek, Blasius, Peyrard, La Grange, Erasmus Darwin), kteří jsou přirozeně prométheovského ražení, používají na frontispisech svých děl obrazy Isidy, které obvykle snímá závoj alegorická postava Filosofie či Vědy. Osvícenští vědci v Hadotově líčení nezamýšleně vystupují jako necitliví voyeurři, kteří si libují v Isidině mnohdy až násilnickém obnažování.

Závěr celé knihy patří přiblížení recepce ideje „tajemství přírody“ v moderní filosofii, to jest od Schellinga přes Schopenhauera a Nietzscheho až k Heideggerovi a Wittgensteinovi. Následuje velmi povedená obrazová příloha, která vhodně doplňuje textovou část, a také účtyhodný poznámkový aparát. Celkové hodnocení Hadotova díla nemůže nevznít pozitivně: jde o impozantní a metodologicky průzračný reálný historický příběh, který podává obraz dějin vědy, filozofie, náboženství a umění od antiky po současnost prizmatem jediné nosné metafory.

Přesto některým Hadotovým myšlenkám není úplně snadné porozumět. Například na s. 107 Hadot píše: „Už v samotném slově „mechanika“ zaznívá představa jakéhosi násilí, řecký výraz *méchané* totiž znamená „lest“.“ Žil jsem dosud v domněnku, že lest je nenásilný způsob, jak se násilí vyhnout. Hadotovo chápání lsti je zřejmě odlišné. Magii podle Hadota zase charakterizuje „víra, že přírodní jevy vyvolávají neviditelné síly, bohové či démoni“ (s. 112). Jsem přesvědčen, že tato definice je chybná, neboť zahrnuje i fyzikální veličiny jako například gravitační sílu, která jistě je takovou „neviditelnou silou“. Jinde Hadot uvádí, že „da Vinci byl ve svém životě spíše inženýrem než umělcem“, což dokazuje tím, že tento muž „sestrojil několik automatů, například mechanického lva, který byl vícekrát předváděn na dobových dvorských slavnostech“ (s. 120). Dle mého názoru takový lev, jehož *raison d'être* je exhibice, plní funkci spíše uměleckou a estetickou než účelně praktickou, technickou. Jakkoli nepopírám, že může zároveň ilustrovat možnosti techniky, jako ukázka toho, že da Vinci byl „spíše inženýrem než umělcem“, se příliš nehodí. Tato drobná nedorozumění mezi Hadotem a jeho čtenářem jsou však spíše slovíčkařením a rozhodně jimi nesmí být zastřena skutečnost, že Hadot vládne jazykem skutečně mistrně.

Když Hadot dokládá mechanistickou revoluci, správně odkazuje ke Galileimu, který ve svém díle *Prubíř* „přirovnává svět ke knize sepsané v jazyce, jemuž neporozumíme, pokud neumíme číst jeho písmo – a tím písmem není nic jiného než matematické vzorečky“ (s. 130). Hadot však zapomíná, že Galileo Galilei mluví o jazyku geometrie, nikoli aritmetiky (*Il Saggiatore*, kap. VI). Hadotovi lze také vytknout, že se

mnohdy uchyluje k až příliš odvážným hypotézám a tvrzením. Mechanistická věda se prý v 18.-19. století obešla bez zkoumání příčin (s. 137). Pascal byl „bezpochyby“ inspirován Senekou (s. 175). Když Ravaissou píše, že se snaží rozkrýt „metodu a zákon přírody“, pro Hadota to automaticky a bez dalšího vysvětlení znamená, že se snaží rozkrýt „tajemství přírody“ (s. 213). Konečně i výše zmíněná identifikace pohanských bohů s Přírodou je mnohdy Hadotem hledána až příliš křečovitě a dokazována nepřilíživě přesvědčivě.

Přes některé drobnosti je z celkového pohledu Hadotovo líčení strhující a jeho výkon o to záslužnější, že podobných syntetických děl, které by mapovaly celou historii evropského myšlení (byť pro své metodologické omezení na jedinou metaforu nikoli vyčerpávajícím způsobem), je zoufale málo. Protože v českých vydáních chybí zcela (stále čekáme například na překlady Hanse Blumenberga), zaslouží si za svůj vynikající překlad ocenění také Magdalena Křížová, která vytvořila opravdu srozumitelný a čtivý text, jenž přitom neztrácí nic na své odbornosti. Pokud bych chtěl i zde najít nějaký nedostatek, vytkl bych snad až příliš doslovný překlad podtitulu, kde bych osobně z toho důvodu, že „esejí“ se v české kotlině rozumí literární odborně publicistický žánr středního či kratšího rozsahu, volil raději výraz „pojednání“ či „náčrt“.

Pierre Hadot se českému čtenáři v díle *Závoj Isidin* neukazuje jako pozitivistický historik shromažďující a srovnávající historické texty a jiná fakta, nýbrž jako filozof, který z dějin idejí čerpá inspiraci a materiál pro vlastní myšlenky. I čtenář si po projití celým příběhem uvědomí, že nejen rozšířil množství svých vědomostí, ale také právě absolvoval duchovní cvičení. Domnívám se, že právě toto byla intence francouzského filozofa. A protože k duchovnímu cvičení neodmyslitelně náleží také učení se toleranci, dovoluji si na úplný závěr vypůjčit slova pohanského prefekta Symmachu (384 n. l.), jehož cituje Hadot v podkapitole Duch pohanství (s. 79). Symmachus protestuje proti rozhodnutí císaře odstranit ze sídla Senátu oltář bohyně Vítězství. Dle mého názoru je jeho argument použitelný i v současné Evropě, v jejíž některých extrémně laicizovaných státech podobné obrazoborectví nastává či hrozí:

*„Hledíme na stejné hvězdy, klene se nad námi společné nebe, obklopuje nás tentýž svět.  
Co záleží na tom, jakou cestou se každý snaží dostat pravdy?  
K tak velikému tajemství nevede jen jedna cesta.“*

PIERRE HADOT: *Závoj Isidin*. Esej o dějinách ideje přírody.  
Praha, Vyšehrad 2010. Přeložila Magdalena Křížová. 376 stran.

**Dagmar Zajíčková**

## ***Víra v pokrok. Dějiny jedné evropské ideje***

LOEWENSTEIN, Bedřich: *Víra v pokrok. Dějiny jedné evropské ideje*, Praha 2009.

Pojem pokrok je významnou součástí dějin vědy od antiky až po současnost. Velký vliv měla tato kategorie především v období osvícenství, kdy znamená osvobození od předsudků a také příslib emancipace a budoucích vědeckých objevů. Pojem pokrok zaujímá důležité postavení i v následujících obdobích, sehrál důležitou roli v pozitivistické vědě devatenáctého století a nelze jej opomenout ani v současnosti, případně nedávné minulosti. Existuje řada studií věnujících se problematice ideje pokroku. Jedná se například o Delvaillovo dílo *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XIII. siècle*, Buryho *The Idea of Progress* nebo Nisbetovu práci *History of the Idea of Progress*. V českém prostředí vyšla v roce 2009 Loewensteinova práce *Víra v pokrok*, jež si klade za úkol popsat čtenáři dějiny ideje pokroku.

Autor v předmluvě zdůrazňuje, že tato kniha je jeho prvním pokusem o syntetické zpracování tématu, neboť se dosud zaměřoval spíše na dílčí aspekty dějin pojmu pokrok. Nyní autor předkládá historický přehled víry v pokrok od antiky, přes biblickou tradici, osvícenství až do počátku jednadvacátého století. Dále Loewenstein tvrdí, že jeho záměrem není předložit teorii pokroku ani postihnout reálný historický pokrok, ale v pojmu *víry* spatřuje motiv důvěry v budoucnost, očekávání něčeho nového a také odvahu k překročení hranic (s. 12). Autor tedy hledí na ideu pokroku pozitivně na rozdíl od

některých kritiků bezmezné víry v pokrok ve filosofii dvacátého století. Kniha je přehledně rozdělena do šesti oddílů a ty se pak skládají z podkapitol.

První díl knihy je věnovaný antickému a středověkému myšlení. Autor se domnívá, že v období antiky má pro společnost větší význam to, co se opakuje, než to nové nabyté. Podle Loewensteina je všechno nové podezříváno z destabilizace původního řádu. Antická vyprávění o vzniku civilizace mají cyklický charakter, proto idea vývoje připadá starověkému myšlení absurdní.

Ve druhé části autor zdůrazňuje, že středověké myšlení se odpoutalo od antického cyklického pojetí času. „*Ve víře v pokrok se jedná o spojení mezi minulostí, která už není, rychle mizějící přítomností a dosud otevřenou budoucností*“ (s. 32).

Tato část knihy klade příliš velký důraz na rozlišení mezi antickým cyklickým pojetím času a křesťanským lineárním chápáním času. Není zde zmíněna diskuze mezi antickými autory o počátcích lidského rodu (například Mýtus o zlatém věku, přičemž „zlatý věk“ je obdobím lidské neznalosti, ale blaženosti a pokrok je tím, co vede lidstvo k touze po bohatství a poté i k záhubě). Autor pouze stručně nastiňuje řecké dějepisectví a Platóna a Aristotela. Výklad myšlení těchto dvou velkých osobností je velice zjednodušený a založený na informacích ze sekundárních zdrojů. Loewenstein zjevně čerpá z Collingwoodovy *The Idea of History* (1946) a zcela opomíjí známou knihu L. Edelsteina *The Idea of Progress in Classical Antiquity* (1967). Právě Edelstein totiž ukazuje, že u některých antických autorů se objevují stopy ideje pokroku. Plné ztotožnění antického myšlení s cyklickým chápáním času je tedy značně problematické.

V druhé části knihy se autor věnuje renesančnímu a novověkému myšlení. Loewenstein zde tvrdí, že v 16. století roste důvěra v člověka a ve vzdělání. Přesto se více než představa pokroku objevuje názor, že vše lidské je nestálé a křehké. Veškerá změna tedy vede k úpadku. Loewenstein u některých autorů této doby stále spatřuje prvky cyklického chápání času (Bodin, Machiavelli) a zrození ideje pokroku tak klade až do 17. století.

Ve třetím díle se Loewenstein zabývá procesem utváření moderní společnosti a vznikem kapitalismu. V moderní kapitalistické společnosti je podle autora kritérium statusu nahrazeno individuální ctižádostí, motivem zájmu a kritériem výkonu. Původ a minulost člověka tedy v moderní společnosti ztrácí na významu. Jako další znak nově se utvářející společnosti považuje autor i přeměnu malých uzavřených společenství ve větší sociální celky. Vznik a počátky ideje kapitalismu nachází Loewenstein v některých myšlenkách filozofa Johna Locka. Podle Loewensteina Locke nemá pochopení pro antický ideál volného času, podle něho je čas stvořen k práci. Autor se domnívá, že Locke podporuje píli a střídmost a zdůrazňuje roli peněz, s jejichž vynálezem se rodí podnět k výrobě přesahující vlastní potřeby. Peníze jsou tím, co rozbíjí původní rovnost stavu přírody, rovnost chudoby.

Čtvrtý oddíl knihy je věnován myšlení osvícenství. Autor vyzdvihuje roli rozumu v tomto období. Rozum je chápán jako nástroj lidské emancipace, ohlašuje

nárok vychovat člověka v kriticky sebevědomou bytost a v mravně autonomního jedince (s. 152). Loewenstein se domnívá, že důležitý činitel, jenž umožňoval postup osvícenství, je proces urbanizace. S tím pak souvisí i přechod od orální kultury k městským formám písemným. Autor zdůrazňuje také důležitost a vliv předchůdců osvícenství, zejména malých kroužků učenců, umělců nebo lékařů. V tomto oddílu knihy jsou zmiňovány důležité osobnosti jako například Bayle, Fontenelle nebo Condorcet. V pracích Condorceta a Fontenella nachází autor první myšlenky zdokonalitelnosti člověka. Podle Condorceta je zdokonalování důsledkem pokroku vědy a cílem dějin lidstva je neomezené zdokonalování. Dále se Loewenstein věnuje i skotskému osvícenství, neboť toto období hraje důležitou roli při vzniku moderních věd o člověku a myšlenky jednotlivých autorů se znovu objevují u významných antropologů v 19. století.

Největší nedostatek tohoto oddílu knihy je fakt, že se autor ve svém výkladu omezuje spíše na filosofii, případně společenské dění a vědy o člověku. Zcela opomíjí dobové výklady dějin vědeckého poznání (Montucla, Bailly). Například Montucla ve svých *Histoire des mathematiques* ztotožnil pokrok v matematice s rozvojem lidského ducha. Bailly považoval dějiny astronomie a pokroky, jichž tato věda dosahovala za zásadní část dějin lidského ducha. Také v této části knihy není připomenuto postavení a úkol encyklopedií, které s rozvojem věd a vědeckým pokrokem souvisejí.

V páté části knihy se Loewenstein věnuje úvahám o společnosti v 18. a 19. století. Autor se soustřeďuje zejména na revoluce, průmyslové i politické. Upozorňuje na rozdíl mezi anglickou revolucí, která je pokroková, a revolucí francouzskou, o níž tvrdí, že je úpadková. Dále se autor domnívá, že technologický a civilizační pokrok vychází z jedné konkrétní země (Anglie), neboť vynálezy vyžadují pro své uplatnění vhodné sociální prostředí.

V šestém oddílu autor rekapituluje dění v 19. a 20. století. Války ve dvacátém století a s nimi související otřesy, hospodářské a populační ztráty, byly příčinou ztráty víry ve všeobecný smysluplný pokrok. Naproti tomu ale Loewenstein tvrdí, že války nemusí stát v protikladu k pokroku, od samého počátku nejednou popoháněly evropské dějiny (s. 440). Fungují jako katalyzátor při mobilizaci zdrojů, technologické inovaci, centralizaci a zdisciplinování společnosti. Autor dodává, že různí ideologové válku schvalovali jako šanci pro revoluční zvrát nebo národní obrodu. Slibovali si od války osvobození od sobectví, třídního boje a nízké užitkovosti. Také předpokládali vyšší účast obyvatelstva na národním životě a rozšíření občanských práv. Dále autor, trochu zjednodušeně, podává výklad ruské revoluce a zmiňuje Lenina. Leninovu osobnost Loewenstein nastiňuje také celkem stručně, oproti jiným, například Sorelovi, jemuž se věnuje podrobněji. V těchto místech knihy postrádám i výklad souvislostí v rámci evropského dění na počátku 20. století (zejména 1. světová válka).

Kniha je rekapitulací cesty víry v pokrok, jak autor v předmluvě naznačoval. Navzdory informacím, jež autor uvádí ke každému zmiňovanému období, i navzdory širokému autorovu záběru, je z díla patrné, že ohniskem autorova zájmu a bádání, jsou

dějiny od devatenáctého století až po současnost. Toto je velmi znatelné především v oddílu věnovaném antice, renesančnímu a novověkému myšlení a osvícenství. Autorem záměrem sice nebylo, věnovat se podrobně těmto obdobím, přesto zůstalo mnoho důležitých věcí, jež autor opomenul. Naopak dějiny od devatenáctého století až na pokraj jednadvacátého století, jsou vyloženy velmi podrobně a pečlivě.

Kniha *Víra v pokrok* podává systematický výklad myšlení a dění v jednotlivých historických obdobích a jistě čtenáři pomůže k vytvoření představy, jak vypadala cesta, jíž se víra v pokrok ubírala. Čtenář ale nemůže očekávat, že si po přečtení této knihy objasní význam pojmu pokrok, případně k čemu tato kategorie sloužila.

LOEWENSTEIN. Bedřich: *Víra v pokrok. Dějiny jedné evropské ideje*, Praha, OIKOYMENH, 2009, 560 s.







**REDAKČNÍ RADA ACT FAKULTY FILOZOFICKÉ ZÁPADOČESKÉ UNIVERZITY V PLZNI****Šéfredaktor:**

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc. (Katedra antropologických a historických věd FF ZČU)

**Odpovědná redaktorka:**

Miroslava Šusová

**Redakční rada:**

Doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc. (Katedra filozofie, FF ZČU)

Doc. PhDr. Marie Fenclová, CSc. (Katedra románských jazyků, FF ZČU)

Prof. John Garrard, Ph.D. (ESPACH, University of Salford, Velká Británie)

Doc. Pavel Hošek, Th.D. (Evangelická teologická fakulta UK, Praha)

PhDr. Mgr. Marek Jakoubek, Ph.D. (Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU)

Doc. PhDr. Petr Koťátko, CSc. (Filosofický ústav AV ČR, Praha)

Prof. PhDr. Milena Lenderová, CSc. (Historický ústav Filozofické fakulty, Jihočeská univerzita)

Prof. RNDr. Jaroslav Malina, DrSc. (Přírodovědecká fakulta, Masarykova univerzita Brno)

Prof. PhDr. Evžen Neustupný, CSc. (Katedra archeologie, FF ZČU)

Doc. Vladimír Penčev, Ph.D. (Ústav pro folklor Bulharské akademie věd, Blagoevgrad, Bulharsko)

Doc. PhDr. Milada Polišenská, Ph.D. (Anglo-americká vysoká škola, o.p.s., Praha)

Prof. PhDr. Aleš Skřivan, CSc., Ústav světových dějin, FF UK, Praha)

Doc. PhDr. Pavel Vařeka, Ph.D. (Katedra archeologie, FF ZČU)



**DO ACT FF ZČU PŘÍSPĚLI:****Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.**

Katedra historických věd FF ZČU

budil@khv.zcu.cz

**Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.**

Katedra blízkovýchodních studií FF ZČU

dkrizek@kbs.zcu.cz

**PhDr. Daniel Boušek, Ph.D.**

Ústav Blízkého východu a Afriky FF UK

Daniel.Bousek@ff.cuni.cz

**Mgr. Veronika Sobotková, Ph.D.**

Katedra blízkovýchodních studií FF ZČU

veronika.sobotkova@gmail.com

**PhDr. Martina Kastnerová, Ph.D.**

Katedra filozofie FF ZČU

kastnerm@kfi.zcu.cz

**PaedDr. Petr Kučera, Ph.D.**

Katedra germanistiky a slavistiky FF ZČU .

kucera@kag.zcu.cz

**PhDr. Jaroslava Hasmanová Marhánková, Ph.D.**

Katedra sociologie FF ZČU

jmarhan@kss.zcu.cz

**Mgr. Zbyněk Tarant**

Katedra blízkovýchodních studií FF ZČU

persi@centrum.cz

**Mgr. Petr Pavlas**

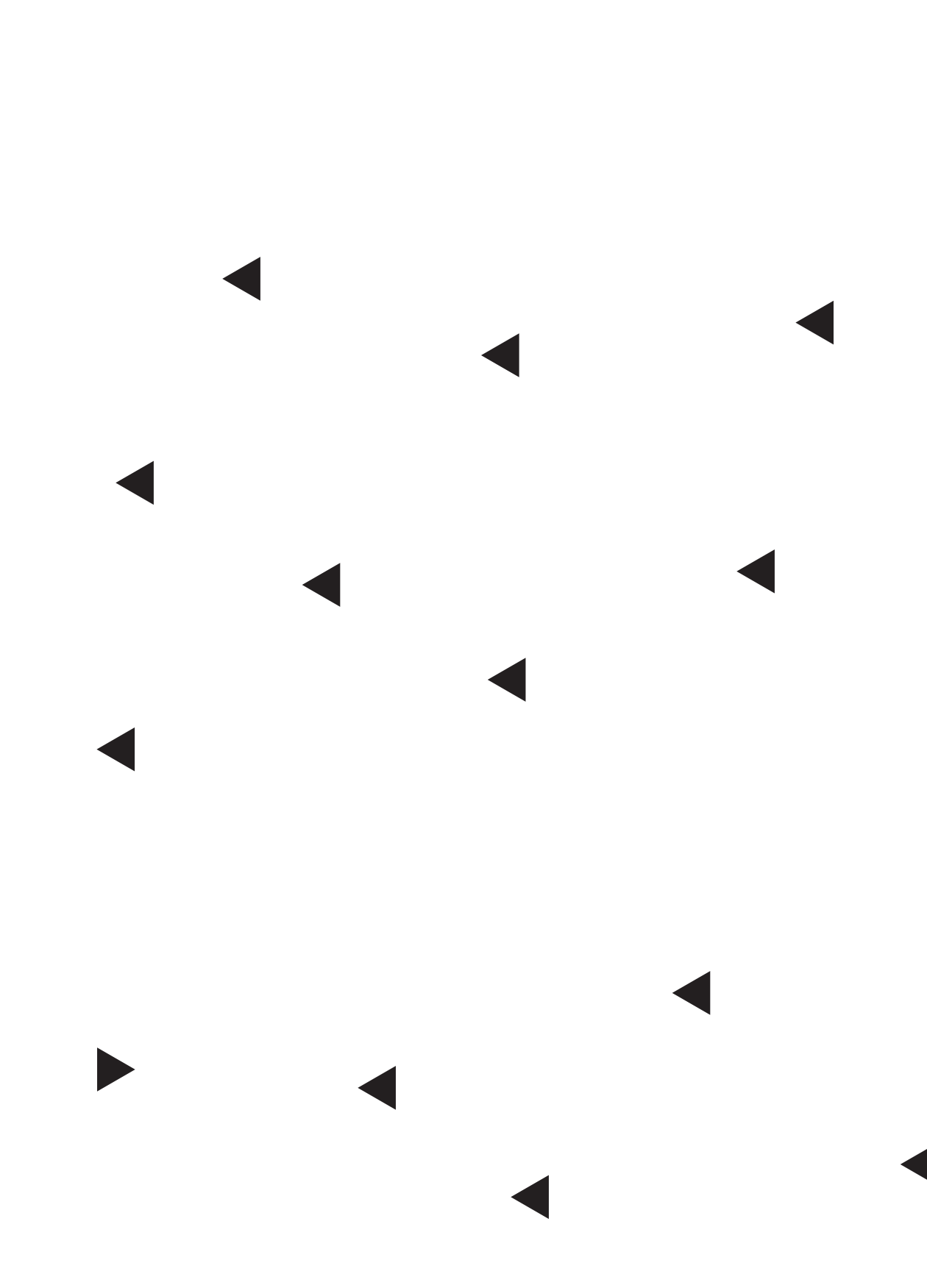
Katedra filozofie FF ZČU

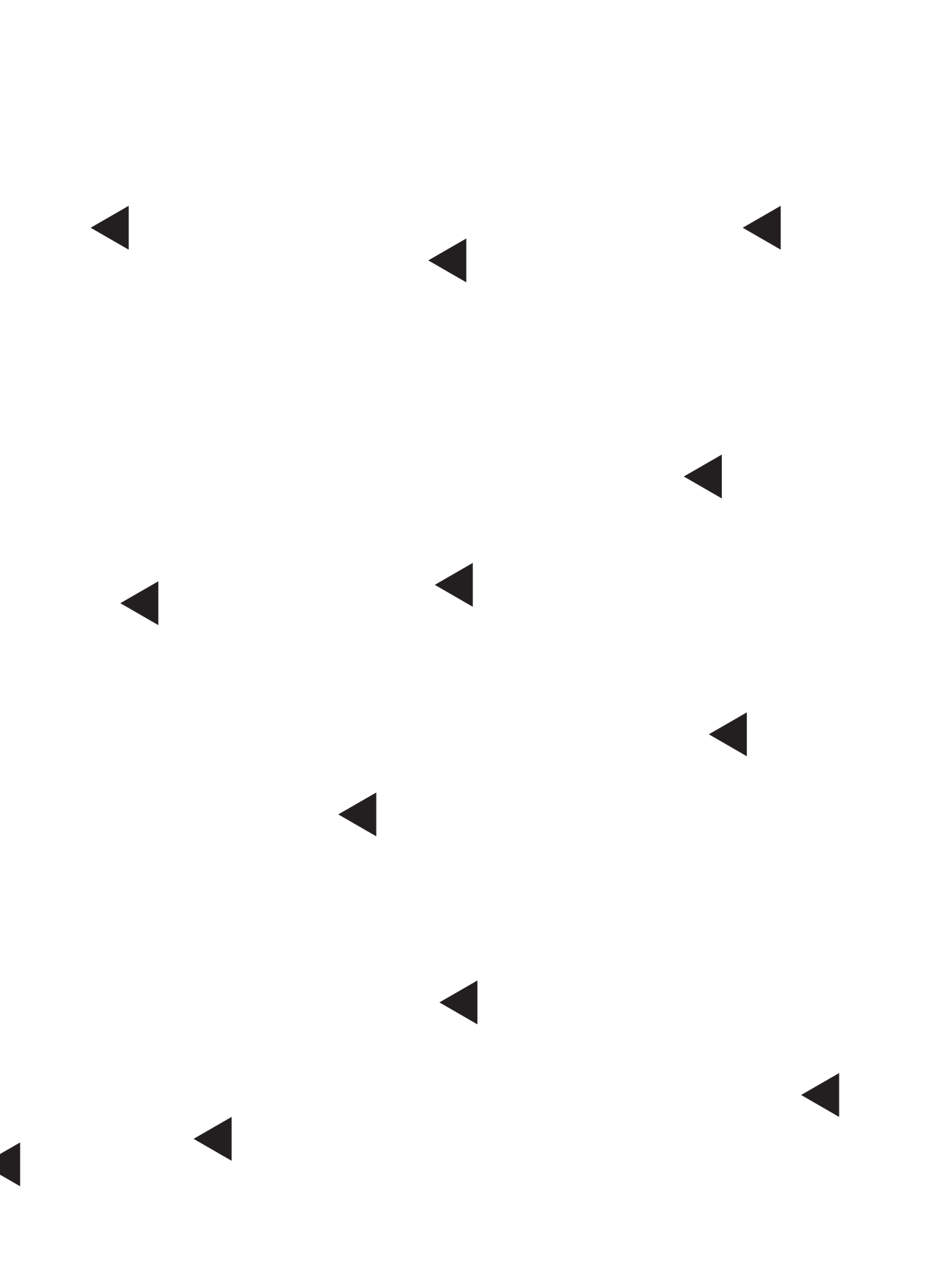
Pecher@seznam.cz


**Mgr. Dagmar Zajíčková**

Katedra filozofie FF ZČU

dzajicko@kfi.zcu.cz







Vydává Západočeská Univerzita v Plzni

Ivo T. Budil, editor

Registrace MKČR E 19585

Datum vydání: 31.3.2012

Vychází třikrát ročně.

Grafický design Štěpánka Bláhovcová

Sazba Štěpánka Bláhovcová

Fotografie na titulní straně a na str. 158 Filip Šach

ISSN 1802-0364

